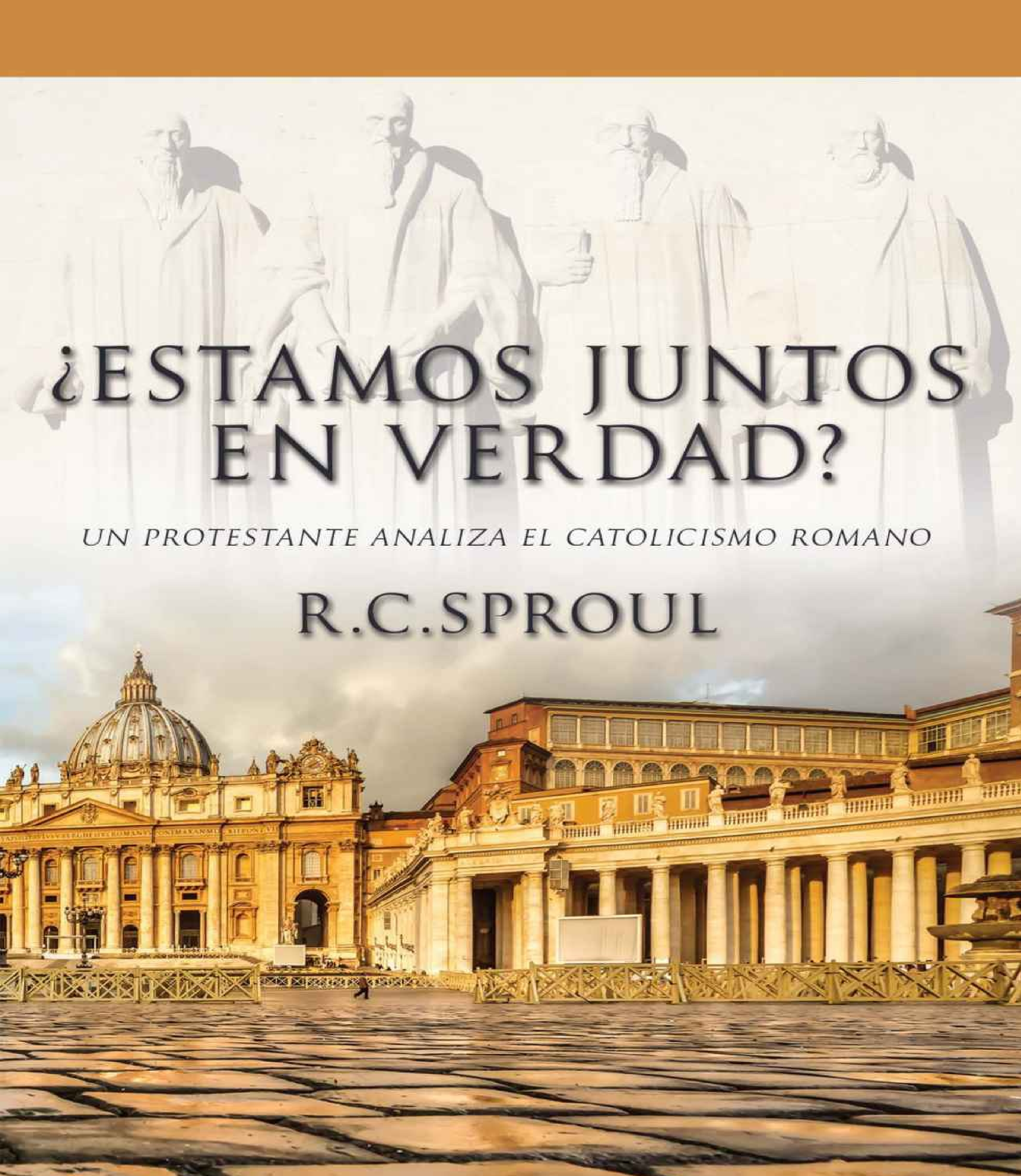


¿ESTAMOS JUNTOS EN VERDAD?
UN PROTESTANTE ANALIZA EL CATOLICISMO ROMANO
R.C.SPROUL

CONTENIDO

¿ESTAMOS JUNTOS, EN VERDAD?

Un Protestante Analiza el Catolicismo Romano

R.C. SPROUL

Publicado por:
Publicaciones Faro de Gracia
P.O. Box 1043
Graham, NC 27253
www.farodegracia.org
ISBN 978-1-629460-26-0

Orginalmente publicado en el inglés bajo el título, *Are We Together? A Protestant Analyzes Roman Catholicism.* Translated into Spanish by permission of Reformation Trust, a division of Ligonier Ministries
421 Ligonier Court, Sanford, FL 32771

Published by Publicaciones Faro de Gracia at Smashwords.

CONTENIDO

Dedicado a
R. C. Sproul Jr.,
en memoria de su esposa,
Denise Sproul

Prólogo

COMBATIENDO LA DESVIACIÓN

Aun entre Protestantes evangélicos, existe una asunción general de que la Reforma ha llegado a su fin. Hemos escuchado que las cuestiones que dividieron al Cristianismo Occidental en el siglo dieciseisavo están lejos de ser las mismas que los problemas actuales. Además, escuchamos argumentos que dicen que los concilios ecuménicos han apaciguado las condenaciones mutuas. El Magisterio Católico Romano ahora afirma una doctrina más robusta en cuanto a la gracia en la salvación y las iglesias de la Reforma finalmente han reconocido el rol de la voluntad humana. En medio de un secularismo agresivo y de una cultura mortífera, sin mencionar el resurgimiento del movimiento Islámico a lo largo del mundo, ¿no son estas divisiones—y la polémica que estas conllevan—tanto innecesarias como escandalosas para nuestro testimonio común?

Ampliamente reconocido como un líder cristiano, así como profesor, pastor, escritor y maestro, R. C. Sproul está en desacuerdo con estas asunciones. Es un estudiante ávido de Tomas de Aquino y pertenece a una larga tradición de teólogos Reformados que han leído un acervo entero acerca de la época previa a la Reforma. Al igual que los Reformadores, Sproul sabe que la iglesia medieval siempre afirmó—así como afirma la Iglesia Católica Romana hoy en día—la importancia de la gracia, de Cristo, de la fe y la Escritura. Lo que provocó la Reforma y continúa siendo causa de división entre estos dos grupos históricos fue la palabra sola (Latín: “solamente”) que los Reformadores añadieron a estas afirmaciones. Sproul sabe dónde estos dos grupos están de acuerdo en asuntos sustanciales y de igual manera sabe dónde divergen en sus enseñanzas. Es este conocimiento el que hace de este libro una exploración inteligente que evita conversaciones ásperas, así como también evita una propaganda que afirma que finalmente hemos resuelto nuestras diferencias.

A través de los años, inclusive muchos Protestantes se han desviado de las convicciones centrales que encendieron la Reforma. Denominaciones enteras con raíces Reformadas han deambulado muy lejos de la palabra de Dios, optando por una filosofía y espiritualidad centrada en el hombre que hace que

nuestras diferencias con Roma parezcan mínimas en comparación. Mientras que los Reformadores discernieron un Semi-Pelagianismo preocupante en la iglesia medieval, muchos cuerpos Protestantes hoy en día abrazan y promueven un Pelagianismo descarado. Si nuestra condición no es tan grave como lo indica la Escritura, no es de sorprenderse que nuestra percepción de la salvación como la operación de rescate del Dios encarnado sea transformada para ahora significar nuestra propia transformación personal y social. Jesús se convierte en un ejemplo inspirador, pero casi no es necesario que sea un salvador divino para cumplir este rol. Sin sorpresa alguna, la divinización del hombre interior (Gnosticismo) y la negación de la obra única y de la persona de Cristo (Arianismo/Socinianismo) es el resultado inevitable. Nadie necesita anunciar este hecho. No hay necesidad de una separación formal con el Cristianismo. Los credos pueden ser afirmados aun, pero ya no tienen relevancia, porque nuestra fe y vida son determinadas más por nuestra teología natural que por el confuso y desorientador evangelio.

Esta desviación que nos lleva lejos de la luz de la palabra de Dios y de regreso a la órbita de nuestros corazones caídos, es tan evidente hoy en día en nuestros círculos evangélicos donde alguna vez se defendieron apasionadamente los elementos esenciales de la Reforma. De acuerdo a varios estudios, los evangélicos americanos generalmente no saben lo que creen ni por qué lo creen. Consecuentemente, muchos comparten con la cultura general la confianza en la bondad humana y la falta de necesidad de la gracia salvadora de Dios por medio de Jesucristo.

Si la pregunta de la Reforma—“¿Cómo puedo encontrar a un Dios lleno de gracia?”—ya no es relevante, entonces el Cristianismo ya no es relevante. Y si el Protestantismo evangélico ha perdido su marco de referencia para responder esa pregunta, es lógico que las divisiones doctrinales de la Reforma parezcan irrelevantes cuando hay tanto que podemos hacer juntos con el fin de transformar al mundo.

Sin embargo, para el autor de este libro, la Reforma, lejos de haber llegado a su fin, necesita se proclamada en todas las áreas de la vida en la iglesia contemporánea---tanto de los Protestantes como de los Católicos. Estas son algunas de las tendencias preocupantes que necesitan ser revisadas y reformadas:

- Confiamos demasiado en nuestras propias palabras. Tanto así que nuestras iglesias se vuelven cámaras que producen ecos de las últimas tendencias en la psicología popular, la mercadotecnia, la política, el entretenimiento y el liderazgo empresarial. Necesitamos recuperar nuestra confianza en el Dios trino y en Su palabra, ya que en ella nos habla con autoridad.
- Confiamos demasiado en nuestros propios métodos para lograr el éxito en la transformación de nosotros mismos, de la iglesia y de la sociedad. Necesitamos volvernos una vez más hacia la justicia de Dios, ya que es el medio por el cual imparte de su gracia.
- Estamos muy enamorados de nuestra propia gloria y de los reinos que estamos construyendo. Necesitamos ser traídos hasta el lugar donde podemos confiar en Cristo y donde estamos profundamente conscientes de que recibimos "un reino inconmovible" (Heb. 12:28), porque Dios lo está construyendo para su propia gloria, y las puertas del infierno no prevalecerán contra él. Es solo cuando cerramos nuestros oídos a las falsas promesas de esta vida pasajera para abrirlos a la palabra de Dios, a Su revelación salvadora en Cristo como el único evangelio, y a la gloria del trino Dios como nuestra única meta, que podemos esperar ver un avivamiento genuino en el Cristianismo, así como en su discipulado, adoración y misión ante el mundo que nos rodea.

Aun si usted no está de acuerdo con todo lo que está escrito en este libro, podrá encontrar aquí el consejo de un pastor sabio, fiel y bien informado. El Dr. Sproul es apasionado al defender la Reforma, pero no como alguien que quiere preservar un museo, sino como alguien que pastorea a la grey de Cristo. Es debido a que estas cuestiones permanecen siendo el problema fundamental para cada ser humano en la tierra desde la caída de la humanidad en Edén, que el Dr. Sproul nos apunta persistentemente hacia ellas. Yo personalmente he sido moldeado, enseñado e instruido por su enfoque penetrante en estas cuestiones a lo largo de mi vida adulta.

Que el Espíritu de Dios ilumine nuestras mentes y nuestros corazones para escuchar y entender Su palabra a lo largo de este camino tan importante que el autor nos traza aunque a veces sea un poco pedregoso. Mi oración es que a través es de él, no solo podamos entender con mayor claridad las diferencias con nuestros amigos Católicos Romanos, sino que podamos deleitarnos más

en el tesoro que se nos ha dejado en la viva y duradera Palabra de Dios.

—Dr. Michael Horton
Profesor de Teología Sistemática y Apologética
Seminario Westminster de California

Introducción

EN RIESGO:
EL EVANGELIO

EL EVANGELIO DE JESUCRISTO siempre está en riesgo de ser distorsionado. Fue distorsionado en los siglos previos a la Reforma Protestante en el siglo dieciséis. Fue distorsionado en innumerables ocasiones en la historia de la iglesia, y sigue siendo distorsionado frecuentemente hoy en día. Es por eso que Martín Lutero decía que el evangelio debe ser defendido en cada generación. Es el punto de ataque preferido por las fuerzas del maligno. Ellos saben que si se deshacen del evangelio, pueden deshacerse del cristianismo.

Existen dos caras del evangelio, las buenas nuevas del Nuevo Testamento: el lado objetivo y el lado subjetivo. El contenido objetivo del evangelio es la persona y la obra de Jesús—quién es Él y qué fue lo que logró en Su vida. El lado subjetivo es la pregunta de cómo el creyente se apropia de los beneficios de la obra de Cristo. Es aquí donde la doctrina de la justificación sale a escena.

Había muchas cuestiones involucradas en la Reforma, pero el asunto central, la cuestión material de la Reforma, era el evangelio, especialmente la doctrina de la justificación. No había ningún desacuerdo importante entre la Iglesia Católica Romana y los Reformadores Protestantes acerca del lado objetivo. Ambas partes estaban de acuerdo en la divinidad de Jesús, así como en su deidad y su nacimiento virginal. Ambos asentían en que había vivido una vida de obediencia perfecta, muriendo en la cruz en expiación por el pecado, para después ser resucitado de la tumba. La batalla más bien se dio en cuanto a la segunda parte del evangelio, el lado subjetivo, es decir, en cuanto a la cuestión de cómo se aplican los beneficios de Cristo al creyente.

Los Reformadores creían y enseñaban que la justificación es lograda mediante la gracia únicamente. Ellos decían que la fe es la *causa instrumental única* de la justificación. Con esto querían decir que nosotros recibimos todos los beneficios de la obra de Jesús a través de la confianza que depositamos únicamente en Él.

La comunidad Católica también enseñaba que la fe es una condición necesaria para obtener la salvación. En el Concilio de Trento (1545-1563), donde formularon las respuestas de Roma ante la Reforma, las autoridades Católicas Romanas declararon que la fe consigue tres cosas: el *initium*, el *fundamentum* y el *radix*. Es decir, la fe es el *inicio* de la justificación, el *fundamento* de la justificación y la raíz de la justificación. Sin embargo, Roma sostenía que una persona puede tener fe verdadera y aun así no ser justificada, debido a que el sistema Romano necesitaba de algo más que la fe.

En realidad, la perspectiva Romana expresada en Trento acerca del evangelio era que la justificación es obtenida a través de los sacramentos. Inicialmente, el recipiente debe aceptar y cooperar en el bautismo, por el cual recibe la gracia justificadora. El recipiente retiene esta gracia hasta que comete un pecado mortal. El pecado mortal es llamado “mortal” debido a que mata la gracia de la justificación. El pecador ahora debe ser justificado por segunda ocasión. Eso sucede a través del sacramento de la penitencia, el cual el Concilio de Trento definió como “un segundo escalón” de justificación para aquellos cuyas almas han naufragado.[1]

Esta era la diferencia fundamental. Trento decía que Dios no justifica a nadie hasta que la justicia se adhiere dentro de la persona. En otras palabras, Dios no declara justa a una persona a menos que sea justa. Entonces, de acuerdo a la doctrina Católica Romana, la justificación depende de la santificación de la persona. Por contraste, los Reformadores decían que la justificación está basada en la imputación de la justicia de Jesús. La única forma por la que una persona puede ser salva es por medio de la justicia de Jesús, la cual es transferida a ella en el momento en el que cree.

Eran perspectivas radicalmente diferentes en cuanto a la salvación. No podían ser reconciliadas. Una de ellas era el evangelio. La otra no. Por consecuencia, lo que estaba en riesgo en la Reforma era el evangelio de Jesucristo. Si bien es cierto que el Concilio de Trento hizo muy buenas afirmaciones en cuanto a las verdades tradicionales de la fe Cristiana, también es verdad que se declaró anatema a todo aquel que promulgara la justificación por gracia solamente,[2] ignorando las enseñanzas claras de las Escrituras, como Romanos 3:28: “el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley”.

Liberalismo y ecumenismo

En los siglos diecinueve y veinte, el evangelio fue amenazado por algunos teólogos liberales que negaban la obra sobrenatural de Jesús. Esta todavía era la amenaza más grande cuando entré al seminario en los 1960's. Eventualmente tuve que abandonar la iglesia en la que fui criado y ordenado debido a que las desviaciones eran tan descaradas.

Cerca de diez años después de mi ordenación, un ministro de la denominación en la que fui ordenado fue llevado a la corte de la iglesia por cargos de herejía. Este hombre había negado públicamente la expiación de Cristo y no afirmaba la deidad de Cristo aun como ministro ordenado. Su caso llegó hasta la corte suprema de la iglesia.

Cuando esa corte tomó una decisión al respecto, se hicieron dos afirmaciones. Primero, la corte reafirmó los credos históricos de la iglesia, es decir, todo lo que afirmaba la deidad de Cristo y su obra de expiación. Luego la corte dijo que los puntos de vista de este hombre estaban dentro de los límites de interpretación de este credo. Entonces, por un lado la corte sostenía los credos, pero por otro lado decía que los ministros de la iglesia no tenían que creer en ellos obligatoriamente.

Ese caso me demostró que la denominación en la que estaba sirviendo estaba dispuesta a tolerar lo intolerable. Un hombre podía negar la deidad de Cristo o su expiación y aun así permanecer como ministro. Esta crisis revelaba una antipatía amplia y profunda en cuanto a la verdad confesional y objetiva.

Creo que la crisis más grande que he enfrentado a lo largo de mi ministerio en cuanto a la pureza del evangelio fue cuando se promulgó la iniciativa conocida como Evangélicos y Católicos Juntos (ECJ, 1994). Esta iniciativa nació con la preocupación de algunos líderes evangélicos y Católicos Romanos en cuanto a algunas "cuestiones de gracia común", tales como los valores familiares, aborto y relativismo en la cultura. Estos líderes protestantes y católicos querían unir esfuerzos para hablar como cristianos unidos en contra de la creciente ola de relativismo y decaimiento moral. Todo eso estaba bien. Yo mismo marcharía con cualquiera—Católicos Romanos, mormones, aun musulmanes—a favor de los derechos civiles de las personas y de los bebés que aún no han nacido.

Pero en medio del documento del ECJ, los escritores dijeron, "Afirmamos juntos que somos justificados por gracia por medio de la fe en Cristo".[3] En

otras palabras, ECJ declaró que los evangélicos y los Católicos Romanos tienen la misma fe en el evangelio. Esta declaración es muy comprometedora. Es una cosa marchar al lado de un musulmán porque estamos de acuerdo en ciertos derechos humanos, pero es otra cosa completamente diferente decir que el musulmán y yo compartimos la misma fe. Eso no es verdad en lo absoluto. Del mismo modo, no es verdad decir que yo como evangélico profeso la misma fe que los Católicos Romanos. Entonces, ese documento inicial provocó una controversia significativa dentro del evangelicalismo.

Le siguió el ECJ II: El Regalo de la Salvación (1997), que abordaba con mayor detalle las preocupaciones teológicas que varias personas habían expresado tras la primera iniciativa, particularmente acerca de la justificación. Ambas partes, evangélicos y Católicos Romanos, estuvieron de acuerdo en varios aspectos de la justificación, incluyendo el requisito de la fe. Pero al final de cuentas, la palabra “imputación” brilló por su ausencia. A mi juicio, este documento era mucho peor que el primero porque los participantes estuvieron de acuerdo en mantener su aserción en cuanto a la unidad de la fe en el evangelio sin afirmar la doctrina de la imputación, la cual era el problema central en el siglo XVI.

Para mí, la doctrina de la imputación no es negociable. En 1541, en el Coloquio de Regensburg, hubo serios esfuerzos por parte de los Reformadores por reconciliarse con Roma. Se acercaron, pero finalmente no pudieron reconciliar sus perspectivas opuestas en cuanto a la imputación. Lutero afirmó que la única justicia que tienen los creyentes a los ojos de Dios, es una justicia *alienígena*, es decir, la justicia de Cristo que es imputada sobre ellos. No tenemos ninguna esperanza al tratar de ser inherentemente justos delante de Dios para que Él nos acepte. Si yo tuviera que ser justo en mis propias fuerzas para ser aceptable delante de Dios, ya hubiera desfallecido en mi cristianismo.

En el 2009, un nuevo documento fue publicado, “La Declaración de Manhattan: Un Llamado a la Consciencia Cristiana”. Fue otro esfuerzo por encontrar una causa común en cuestiones de la santidad de la vida, el matrimonio tradicional y la libertad religiosa. Los firmantes incluían a evangélicos, Católicos Romanos y Ortodoxos. Era muy similar en muchas maneras a la iniciativa ECJ y fue propuesta por muchas de las mismas personas. Desafortunadamente, en este documento también se incluía a Roma

como parte del cuerpo Cristiano.

La Declaración de Manhattan dice, “Los Cristianos son herederos de una tradición de 2,000 años proclamando la Palabra de Dios”. ¿Pero quienes son los cristianos mencionados? El documento se refiere a los “cristianos ortodoxos, católicos y evangélicos”. Además, llama a los cristianos a unirse en “el evangelio”, “el evangelio de la gracia costosa” y “el evangelio de nuestro Señor y Salvador Jesucristo”, y dice que nuestra obligación es proclamar el evangelio “a tiempo y fuera de tiempo”.[4] Este documento confunde el evangelio y oscurece la distinción entre quién es cristiano y quién no. Yo no creo que la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa estén predicando el mismo evangelio que los evangélicos.

Por estas razones, me rehusé a firmar la Declaración de Manhattan, así como tampoco pudieron firmarla hombres como John MacArthur, Michael Horton y Alistair Begg. Todos estábamos de acuerdo con noventa-y-nueve por ciento del contenido de la declaración, y todos apoyamos rotundamente la santidad de la vida, el matrimonio tradicional y la libertad religiosa. Pero no pudimos estar de acuerdo con la aserción ecuménica del documento.

Una de las ironías del ECJ era que, entre otras cosas, los participantes querían combatir el relativismo en la cultura. Sin embargo, al final hicieron relativa la verdad más importante de todas—el evangelio.

Malos entendidos y confusión

Creo que el ECJ y otros esfuerzos similares para unirse con la Iglesia Católica están basados en un mal entendimiento fundamental en cuanto a la teología de Iglesia Católica Romana y en cuanto a sus enseñanzas. No hay duda de que la Iglesia Católica Romana ha cambiado desde el siglo XVI, pero los cambios que ha habido no han reparado el precipicio entre Roma y el Protestantismo. De hecho, las diferencias ahora son más grandes. Por ejemplo, la infalibilidad del papa y las declaraciones en cuanto a María surgieron *después* de la Reforma. Así mismo, Roma no se ha retractado de ninguna de las posiciones que sostuvo en el debate del siglo XVI en Trento. En el Catecismo actualizado de la Iglesia Católica, el cual fue publicado a mediados de los 1990’s, doctrinas tales como el tesoro de méritos, el purgatorio, las indulgencias y la justificación por medio de los sacramentos, fueron reafirmadas.

Creo que el mal entendimiento ha sido causado primordialmente por una confusión acerca del significado del Concilio Vaticano II (1962-1965). Este concilio fue apenas el segundo desde el Concilio de Trento (el otro fue el Concilio Vaticano I en el periodo de 1869-70). Entonces, estos concilios son eventos excepcionales, y la iglesia y el mundo estaban sorprendidos de que el Papa Juan XXIII convocara el Vaticano II.

Las declaraciones producidas en el Vaticano I se referían a los protestantes como cismáticos y herejes. En contraste, la retórica del Vaticano II era amable, cálida y tranquila. Los protestantes fueron llamados “hermanos separados”. La pasión del papa Juan, la cual expresó en una carta pastoral, era que el rebaño del Señor fuera uno. Debe haber unidad bajo el mismo pastor, decía, y todos los cristianos deben regresar a la Madre Iglesia bajo el pontífice Romano.[5] El papa fue percibido como amable, amistoso y cálido, así que, la gente llegó a la conclusión de que Roma había cambiado su teología. Sin embargo, muchos pasaron por alto el hecho de que Juan nunca habló de la justificación en el Concilio Vaticano II.

En la misma era que el Vaticano II, hubo una separación entre el ala Oeste y el ala Latina de la Iglesia Católica Romana. Muchos en el ala Oeste adoptaron lo que se fue llamado la nouvelle théologie, “la nueva teología”, que era mucho más compatible con el Protestantismo histórico que con la teología clásica ortodoxa de la Iglesia Latina Romana.

Incidentalmente, esta ruptura demuestra que la comunidad Católica Romana contemporánea no es tan monolítica como tradicionalmente lo ha sido. Algunos ven esta ruptura como algo tan serio como la Reforma. Podemos encontrar sacerdotes y hasta obispos que suenan muy protestantes en sus puntos de vista. Sin embargo, es importante recordar que cuando analizamos la Iglesia Católica Romana no estamos hablando de la iglesia americana, o la iglesia holandesa, o la iglesia alemana o suiza. Estamos hablando acerca de la Iglesia Católica *Romana*. El pontífice supremo de la Iglesia Católica Romana no es el obispo de Nueva York o Los Ángeles. No es el obispo de Berlín, o Heidelberg o Viena. Es el obispo de *Roma*. Él es el que, junto con otros concilios de la iglesia, define el sistema de creencias de la Iglesia Católica Romana.

La nueva teología tuvo mucho auge, particularmente en Alemania, Holanda y

Estados Unidos. Como resultado, algunos sacerdotes católicos en estos países comenzaron a parecer protestantes en la forma en que pensaban. Ahora decían que creían en la justificación solo por gracia. No obstante, sus creencias no reflejaban la posición oficial de la iglesia.

Estos cambios han llevado a muchos protestantes a unirse a la Iglesia Católica Romana. Sospecho que hay un número mucho mayor de personas dejando la Iglesia Católica para pasar al evangelicalismo que viceversa, pero un buen número de líderes evangélicos han abrazado a Roma. Tal vez el más prominente de estos fue Francis Beckwith, quien renunció a la presidencia de la Sociedad Teológica Evangélica (Evangelical Theological Society) en el 2007 tras convertirse al Catolicismo Romano.

Creo que existen varias razones detrás de estas conversiones. Primero, los que se mudan al catolicismo aman la liturgia Romana, y la perciben como más trascendental que la adoración contemporánea e informal en muchas iglesias evangélicas. Estas personas anhelan la belleza, el peso y la majestuosidad trascendental de la liturgia clásica. Creo que ese es el factor más grande para que muchos evangélicos abracen la Iglesia Católica Romana.

En segundo lugar, el protestantismo pareciera estar fragmentado en un sinnúmero de divisiones y atribulado por discusiones doctrinales infinitas, mientras que Roma pareciera estar doctrinalmente establecida y unificada. Esto apela a muchos que anhelan una iglesia unida, segura y en paz.

En medio de todo esto, en el 2005, un libro preguntó “¿Se Ha Terminado La Reforma?”, asegurando que “las cosas ya no son como solían ser”.[6] Mi respuesta a esta idea de que la Reforma ya se terminó es que los autores no entienden o la Reforma, o el Protestantismo o el Catolicismo Romano, o ninguna de las tres cosas. La Reforma era simplemente un compromiso con la verdad bíblica, y mientras haya desviaciones de la verdad bíblica, tenemos que estar involucrados en reformar a la iglesia. Entonces, cuando la gente dice que la Reforma se terminó, y que ya no necesitamos pelear las batallas de los Reformadores, sino hacer las paces con Roma, demuestran una seria falta de entendimiento sobre las cuestiones históricas y presentes que dividen a los protestantes de los Católicos Romanos.

El hecho indiscutible es que Roma hizo un número de afirmaciones

teológicas fuertes y claras en el Concilio de Trento. Debido a que Trento era un concilio ecuménico, tenía todo el peso de la infalibilidad de la iglesia detrás de ella. Entonces, hay un sentido en el que Roma, con el fin de mantener su postura triunfante en cuanto a la autoridad de la iglesia y la tradición, no puede retractarse de los cánones y decretos del Concilio de Trento. El Catecismo de la Iglesia Católica más actual afirma claramente las enseñanzas de Trento. Así que, aquellos que argumentan que estas enseñanzas sobre la justificación ya no son relevantes al debate entre el Protestantismo y el Catolicismo Romano están simplemente ignorando lo que la iglesia misma enseña. Si, existen algunos sacerdotes y eruditos Católicos que rechazan algunas de las enseñanzas de su comunidad, pero hablando de la jerarquía Romana, el Concilio de Trento permanece inmutable en sus enseñanzas respecto a la justificación. No podemos ignorar lo que se dijo en Trento al evaluar nuestra relación con la Iglesia Católica Romana, así como la relevancia continua de la Reforma.

Afortunadamente, hoy estamos presenciando un renacimiento en el interés por el evangelio bíblico, el cual ha sido marcado por esfuerzos como el de Juntos por el Evangelio (Together for the Gospel) con las conferencias que realizan y que atraen a miles de ministros y laicos, muchos de los cuales están entre los 20 a 30 años de edad. La generación juvenil es la que me anima. Estamos viendo una nueva generación de ministros jóvenes que están comprometidos con la verdad bíblica y reformadora. Mi esperanza es que ellos puedan estar más y más enraizados en la teología que están abrazando.

Roma vs. Protestantismo

Tengo un objetivo muy simple con este libro. Quiero estudiar la enseñanza Católica Romana en varias áreas significativas y compararlas con la enseñanza protestante. Espero demostrar con las mismas palabras oficiales de la Iglesia Católica Romana, que no ha cambiado en lo que cree y piensa desde los tiempos de la Reforma. Eso significa que la Reforma no se ha terminado y que debemos continuar proclamando firmemente el evangelio bíblico.

Empezaremos estudiando la enseñanza en cuanto a la autoridad de la Escritura, que fue la causa formal de la Reforma Protestante, luego pasaremos a la causa material de la Reforma, la justificación. En seguida,

echaremos un vistazo a la noción de la Iglesia Católica Romana sobre la relación de la iglesia visible con la redención. En el capítulo 4, compararemos y contrastaremos la perspectiva Católica Romana y la protestante en cuanto a los sacramentos, y después abordaremos la cuestión de la infalibilidad papal, que, por supuesto, es de mucha preocupación para los protestantes. Finalmente, consideraremos la división de la teología católica conocida como “Mariología”, o el estudio de la Virgen María, así como su rol y función en la vida cristiana.

Como yo lo veo, nuestro trabajo no es ser fieles a nuestras propias tradiciones o inclusive a los héroes de la Reforma. Debemos ser fieles a la verdad de la Escritura. Amamos la Reforma porque los Reformadores amaron la verdad de Dios y se mantuvieron firmes en ella valerosamente, y al hacer eso, consiguieron recuperar la pureza del evangelio. Debemos estar dispuestos a morir por esas verdades que son absolutamente esenciales para la vida cristiana. Cuando el evangelio está en riesgo, tenemos que estar dispuestos a que “nos puedan despojar de bienes, nombre, hogar y el cuerpo destruir”.[7]

1 “Mas los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida de la justificación, nuevamente podrán ser justificados, si, movidos por Dios, procuraren, por medio del sacramento de la penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gracia perdida. Porque este modo de justificación es la reparación del caído, a la que los Santos Padres llaman con propiedad la segunda tabla después del naufragio de la gracia perdida”. (Cánones y Decretos del Concilio de Trento, Sexta Sesión, Cap. XIV, http://www.thecatholictreasurechest.com/strent.htm, consultado el 12 de Marzo, 2012.

2 “Si alguno dijere que el impío se justifica por la sola fe, de modo que entienda no requerirse nada más con que coopere a conseguir la gracia dela justificación y que por parte alguna es necesario que se prepare y disponga por el movimiento de su voluntad, sea anatema”. Cánones y Decretos del Concilio de Trento, Sexta Sesión, Cap. XVI Canon IX, http://www.thecatholictreasurechest.com/strent.htm, consultado el 12 de Marzo, 2012.

3 Evangelicals & Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium, http://www.leaderu.com/ftissues/ft9405/articles/mission.html, consultado el 12 de Marzo, 2012.

4 The Manhattan Declaration: A Call of Christian Conscience, http://manhattandeclaration.org/the-declaration/read.aspx, consultado el 12 de Marzo, 2012.

5 G. C. Berkouwer, Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie (Kampen: JH Kok N.V., 1964), 15.

6 Mark A. Noll and Carolyn Nystrom, *Is the Reformation Over?* An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism (Grand Rapids: Baker Academic,

2005). “Things Are Not the Way They Used To Be” es el título del primer capítulo.
7 Del himno “Castillo Fuerte es Nuestro Dios” por Martín Lutero, 1529.

Capítulo Uno

LA ESCRITURA

CUANDO LOS PROTESTANTES ESTUDIAN LA TEOLOGÍA CATÓLICA ROMANA, generalmente acentúan el tema causante de mayor división entre protestantes y Católicos; la doctrina de la justificación. La posición protestante sostiene que la justificación es solo mediante la fe. Este asunto lo abordaremos en el capítulo 2, sin embargo, hay una cuestión todavía más fundamental que divide a los protestantes de los Católicos Romanos; la cuestión de la Escritura y su autoridad.

La Reforma Protestante del siglo dieciséis se llamó así debido a que involucraba una protesta en contra de varias prácticas y enseñanzas del Catolicismo Romano. Sin embargo, muchos que se denominan protestantes hoy en día, no tienen una idea clara acerca de lo que los Reformadores protestaban. Cuando se trata de identificar las cuestiones clave involucradas en la Reforma, los historiadores a menudo hablan de la causa *material* y la causa *formal*. La causa material era la cuestión de la justificación, o de cómo una persona es redimida por Jesucristo. La causa formal, que era la cuestión subyacente, la cuestión que no estaba a flote y sin embargo estaba en el meollo del asunto, era la cuestión de la autoridad, específicamente la autoridad de la Escritura. Obligatoriamente, nos corresponde comenzar con una examinación del entendimiento Católico Romano sobre la autoridad de la Escritura, y de cómo se asemeja a, o cómo difiere de la perspectiva protestante.

El grito de batalla de la Reforma con respecto a la causa material era "*sola fide*", es decir, "*solo fe*", mientras que el grito de batalla con respecto a la causa formal era "*sola Scriptura*", es decir, "solo la Escritura". Esta declaración aseveraba que la autoridad final para el cristiano es la Escritura solamente.

La Reforma Protestante tuvo su primer ímpetu en la controversia sobre las indulgencias en Alemania. Un monje Agustiniano de nombre Martín Lutero clavó noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, invitando así a debatir algunos abusos que Lutero veía en este programa de indulgencias. Esa protesta inicial floreció hasta convertirse en una

confrontación mayor con las autoridades Católicas Romanas sobre varios puntos de teología.

Lutero participó en varios debates importantes con algunos representantes de la Iglesia Católica. Tal vez el más importante de estos fue la aparición de Lutero frente a Tomás Cardenal Cajetano, quien era el representante del papa en la Dieta Imperial (la asamblea general del Santo Imperio Católico Romano) de Augsburg en 1518. En este encuentro, Lutero opinó que el papa podía cometer errores en sus pronunciamientos eclesiásticos. Como veremos en el capítulo 5, esto se dio mucho antes de la declaración formal de la Iglesia Católica sobre la infalibilidad del papa, la cual ocurrió en 1870. Sin embargo, la idea de la autoridad papal ya era asumida tácitamente en la iglesia. Aun así, Lutero se atrevió a retar esta idea, insistiendo que las enseñanzas del papa se documentaran de la Escritura. De igual manera, en debates posteriores, particularmente en el debate de Leipzig con Martín Eck, el teólogo alemán por excelencia de la Iglesia Católica en ese tiempo, Lutero negó la infalibilidad de los concilios eclesiásticos.

Históricamente, los teólogos Católicos Romanos tenían divisiones entre sí mismos en cuanto a dónde se encontraba la máxima autoridad—en los concilios de la iglesia o en las decisiones papales. Algunos de ellos pensaban que los concilios de la iglesia tenían más autoridad que los papas, y otros creían que los papas tenían más autoridad que los concilios, pero Lutero negaba que alguno de ellos tuviera la autoridad máxima. Lutero decía que la Escritura es la autoridad superior a todas. No creía que los concilios (colectivamente) o los papas (individualmente) hablaran infaliblemente.

Esta discusión tuvo su clímax en la Dieta de Worms en 1521, cuando Lutero fue ordenado a defender su causa ante los príncipes de la iglesia y del Santo Emperador Carlos V. Cuando le pidieron que se retractara de sus creencias y sus escritos, Lutero respondió después de mucha recapacitación: “A menos que no esté convencido mediante el testimonio de las Escrituras o por razones evidentes —ya que no confío en el Papa, ni en su Concilio, debido a que ellos han errado continuamente y se han contradicho— me mantengo firme en las Escrituras a las que he adoptado como mi guía. Mi conciencia es prisionera de la Palabra de Dios, y no puedo ni quiero revocar nada reconociendo que no es seguro o correcto actuar contra la conciencia. Ésta es mi posición y no puedo cambiarla. Que Dios me ayude. Amén”.[1]

La porción más significativa de esta declaración es la insistencia de Lutero en ser “convencido mediante el testimonio de las Escrituras”. Lutero veía la Biblia como la autoridad máxima. Decía que tanto los papas como los concilios han errado, pero no así la Escritura, la cual es superior a ambos. Entonces, la doctrina de la Escritura fue elevada inmediatamente como un punto central para todos los cuerpos protestantes del siglo dieciséis.

Un concepto alto de la Escritura

Debido a esta discusión, muchos asumen que el Protestantismo cree que la Biblia es la autoridad final mientras que el Catolicismo Romano cree que el papa o la iglesia es la autoridad final, como si Roma tuviera un concepto bajo de la Escritura. Quiero borrar esa asunción al examinar el desarrollo del concepto Católico Romano sobre la Escritura.

Uno de los momentos más importantes en toda la historia del Catolicismo Romano fue el Concilio de Trento (1545-63). El llamado de Trento era formular una respuesta ante la Reforma, y, de hecho, hasta el día de hoy continúa siendo la disputa más formidable en cuanto al Catolicismo y el Protestantismo. En este concilio, Roma dio su definición oficial sobre la justificación, los sacramentos, y muchos otros asuntos que estaban sujetos a discusión durante la Reforma.

En la Cuarta Sesión del Concilio de Trento (1546), Roma promulgó su definición sobre la Escritura:

> [El evangelio], desde antes prometido en la divina Escritura por los Profetas, fue promulgado primeramente de su propia boca por Jesucristo, hijo de Dios, y Señor nuestro, y mandó después a sus Apóstoles que lo predicasen a toda criatura, como fuente de toda verdad conducente a nuestra salvación, y regla de costumbres; considerando que esta verdad y disciplina están contenidas en los libros escritos, y en las tradiciones no escritas, que recibidas de boca del mismo Cristo por los Apóstoles, o enseñadas por los mismos Apóstoles dictadas por el Espíritu Santo, han llegado como de mano en mano hasta nosotros; [el concilio] siguiendo los ejemplos de los Padres católicos, recibe y venera con igual afecto de piedad y reverencia, todos los libros del viejo y nuevo Testamento, pues Dios es el único autor de ambos.[2]

En esta declaración, Trento aseveró que las Escrituras nos han sido dadas

directamente de la boca de Cristo o de los apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Así mismo, se declaró que Dios es el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por tanto, la Iglesia Católica Romana presentó un concepto muy alto de la Escritura.

La palabra más significativa en esta declaración es *dictadas*. Se dice que es El Espíritu Santo el que dictó las palabras de la Escritura. Los cristianos evangélicos han sido acusados de sostener la famosa "teoría del dictado" sobre la inspiración de la Biblia, la cual declara que el Espíritu Santo dictó el contenido de la Escritura palabra por palabra a los autores humanos, como si estuviera sobre el hombro del apóstol Pablo, diciendo, "Ahora escribe, 'Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, apartado para el evangelio de Dios'" (Rom. 1:1). Esta perspectiva elimina cualquier contribución de los autores humanos al texto bíblico, sin dejar lugar para el estilo y las preocupaciones de cada autor. De todos modos, la mayoría del Protestantismo ha rechazado rotundamente la teoría del dictado.

Pero debido a que la palabra dictadas aparece en los documentos del Concilio de Trento, algunos críticos de la teología Católica Romana han dicho que tiene una perspectiva simplista y descuidada de la inspiración de la Biblia. Pero Trento no dio detalles de lo que quiso decir con "dictadas por el Espíritu Santo". Además, casi todos los teólogos e historiadores Católicos están de acuerdo en que Trento no tenía la intención de detallar su noción sobre el dictado. Más bien, esta declaración era una figura retórica para llamar la atención al hecho de que las Escrituras tienen su origen y autoridad en el poder y la autoridad de Dios, especialmente en el Espíritu Santo.

Si trazamos el desarrollo de la teología Católica Romana concerniente a las Escrituras desde el siglo dieciséis, vemos que Roma mantenía un punto de vista fuerte sobre la inerrancia y la inspiración de la Biblia. Esto se hizo evidente particularmente en el siglo diecinueve durante la famosa controversia moderna, cuando la cuestión de la integridad de la Escritura se convirtió en el problema central en ambos grupos de protestantes y católicos. Esta controversia hizo que muchos cristianos conservadores se alejaran de los teólogos liberales, quienes enfocaban sus esfuerzos en atacar la confiabilidad y la integridad de los testigos bíblicos. La controversia moderan generalmente se percibe como una disputa entre el fundamentalismo americano y el liberalismo europeo y americano. No obstante, esta

controversia no se limitó a círculos protestantes solamente; también tuvo un gran impacto en la Iglesia Católica Romana. Roma atacó fuertemente al movimiento modernista en varios decretos y encíclicas papales del sigo diecinueve y principios del siglo veinte.

Por ejemplo, en el Concilio Vaticano I, que tuvo lugar en 1869-70, la Iglesia Católica Romana dijo, "Estos libros ...escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como su autor".[3] Además, el concilio declaró que "contienen revelación sin ningún error",[4] una afirmación clara de la idea de la inerrancia bíblica. Esta noción de la inerrancia fue reafirmada por el Papa Pío X en 1907, el cual fue un año pivote en cuanto a la controversia modernista. En ese año, Pío decretó dos encíclicas, las cuales ambas afirmaban la inerrancia y la inspiración de la Escritura, contrario al modernismo. Aún más, Pío criticó mordazmente el movimiento modernista con sus declaraciones. Durante ese mismo tiempo también se les pidió a todos los sacerdotes parroquiales que juraran lealtad a la iglesia y a sus decretos. Eso significa que aquellos que simpatizaban con el modernismo fueron forzados a dejar la iglesia o a esconder su postura.

La imagen que quiero dejar clara es el hecho de que en las últimas décadas del siglo diecinueve y las primeras del siglo veinte, la Iglesia Católica Romana luchó arduamente en contra de cualquier tendencia liberal en el trato con la doctrina de la Escritura. La iglesia reafirmó un concepto alto sobre las Escrituras sin dejar duda alguna. Aun Hans Küng (b. 1928), el erudito y progresivo líder de la teología Católica Romana del siglo veinte, dijo, "Desde los tiempos de Leo XIII [papa de 1878 a 1903], y particularmente durante la crisis modernista, la inerrancia completa y absoluta de la Escritura fue sostenida explícita y sistemáticamente en las encíclicas papales".[5] Claro, Küng no afirmaba personalmente la inerrancia de la Biblia y creía que la iglesia estaba equivocada en dichas declaraciones. Sin embargo, su integridad de erudito era suficiente como para declarar acertadamente lo que la iglesia enseñaba.

Una apertura para el alto criticismo

En 1943, el Papa Pío XII (papa de 1939 a 1958) promulgó una encíclica titulada *Divino Aflante Spiritu* ("Inspirado por el Espíritu Divino"). Esta encíclica ha resultado ser un punto central en algunas discusiones recientes

sobre la latitud que algunos eruditos tienen al lidiar críticamente con la Biblia. Además, es indispensable para entender la controversia actual dentro de la Iglesia Católica Romana con respecto a su concepto sobre la Escritura.

La encíclica comienza con estas palabras: “Inspirados por el Espíritu Divino, los Escritores Sagrados compusieron esos libros, los cuales Dios, dentro de Su caridad paternal hacia la raza humana, les otorgó con el fin de ‘enseñar, redargüir, corregir, instruir en justicia: a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra‘”. El documento continuó describiendo a las Escrituras como un “tesoro celestial” y como “la fuente de doctrina más preciosa sobre la fe y la moral”.[6]

Pío luego se dio a la tarea de realizar una interesante revisión histórica sobre las enseñanzas previas de la Iglesia Católica en cuanto a la Escritura. El papa estuvo de acuerdo con las formulaciones de Trento, y después agregó lo siguiente:

> Cuando contra esta solemne definición de la doctrina católica, en la que a los libros “enteros, con todas sus partes”, se atribuye esta divina autoridad inmune de todo error, algunos escritores católicos osaron limitar la verdad de la Sagrada Escritura tan sólo a las cosas de fe y costumbres, y, en cambio, lo demás que perteneciera al orden físico o histórico reputarlo como “dicho de paso” y en ninguna manera —como ellos pretendían— enlazado con la fe, nuestro antecesor de inmortal memoria León XIII, en su carta encíclica Providentissimus Deus, dada el 18 de noviembre de 1893, reprobó justísimamente aquellos errores y afianzó con preceptos y normas sapientísimas los estudios de los divinos libros.[7]

Quiero llamar atención a esta porción de *Divino Afflante Spiritu* porque Pío regresó a analizar algunas encíclicas previas, incluyendo *Providentissimus Deus* (“el Dios de Toda Providencia”) de León XIII, y condenó como herejía cualquier concepto de la Escritura que tratara de restringir su inspiración e inerrancia a materias que lidiaran con la fe y la moral. En resumen, Pío afirmó todo lo que sus predecesores habían dicho. Aun llegó a decir que , “Nos[otros], siguiendo el ejemplo de nuestros antecesores, lo confirmamos y aumentamos de hecho, valiéndonos, como muchas veces antes, de su ministerio para encaminar los intérpretes de los sagrados libros a aquellas sanas leyes de la exégesis católica que enseñaron los Santos Padres y los

doctores de la Iglesia y los mismos Sumos Pontífices”.[8]

Pío habló específicamente acerca de la obra de León, diciendo:

> El primero y sumo empeño de León XIII fue exponer la doctrina de la verdad contenida en los sagrados volúmenes y vindicarlos de las impugnaciones. Así fue que con graves palabras declaró que no hay absolutamente ningún error cuando el hagiógrafo, hablando de cosas físicas, “se atuvo (en el lenguaje) a las apariencias de los sentidos”, como dice el Angélico, expresándose “o en sentido figurado o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy rige para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos”[9]

Pío indicaba aquí que la doctrina de la inerrancia bíblica no significa que no hay cabida para el lenguaje figurativo en la Biblia, es decir, para lo que nosotros los protestantes llamamos lenguaje fenomenológico, lenguaje que describe cosas que percibe el ojo desnudo, como lo es la declaración que afirma que el sol se mueve a lo largo del cielo. Eso no es un error. Luego continuó hablando de la necesidad de proceder con mucha cautela al entrar en el criticismo textual y el análisis literario de la Escritura, con el fin de que podamos entender las formas propias en las que los libros bíblicos nos han llegado. Pío añadió:

> Cuál sea el sentido literal, no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra edad. Porque no es solo con las leyes de la gramática o filología ni con sólo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta.[10]

Pío estaba haciendo un llamado a investigar cautelosamente la estructura literaria de la Escritura con el fin de poder entender las formas en las que la Palabra de Dios fue hablada.

Esta carta encíclica fue crucial debido a que su espíritu y lenguaje, así como sus declaraciones explícitas, manifestaron evidentemente que Pío XII no tenía

intención alguna de diluir o debilitar las fuertes declaraciones que Roma ya había hecho con respecto a la inerrancia de la Escritura. De hecho, Pío habló extensamente al principio de su carta encíclica sobre su acuerdo con las encíclicas previas. Pero debido a que Pío había permitido el análisis de las formas literarias en el principio de interpretación bíblica, algunos del movimiento del alto criticismo dentro de Roma brincaron a la conclusión de que tenían la libertad de examinar la Escritura de forma mitológica, legendaria, épica, etc. La encíclica de Pío abrió la puerta lo suficiente para dejar que los miembros del movimiento del alto criticismo operaran plenamente dentro de la Iglesia Católica Romana. Eso provocó una crisis en sí misma, la cual nos lleva al Segundo Concilio Vaticano (1962-65).

¿Restricción de la Inerrancia?

En el Vaticano II, había mucha agitación dentro de la Iglesia Católica sobre la cuestión de la autoridad bíblica y sobre la doctrina de la Escritura. Después de muchas disputas, el concilio emitió Dei Verbum ("la Palabra de Dios"), que es la Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina. Dice, "Los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las escritos sagrados para nuestra salvación".[11]
Los conservadores del concilio habían estado luchando por la inclusión del término *inerrancia* o la frase "sin error", así que para ellos era un gran logro. Pero notemos las salvedades de esta declaración. ¿Qué es lo que se reconoce como enseñanza inerrante en los libros de la Escritura? Es "la verdad que Dios quiso consignar en los sagrados escritos para nuestra salvación". Esto no es una declaración que abarca toda la Escritura. El único tema del cual se dice que la Escritura habla en forma inerrante es la salvación.

Los conservadores dentro de la Iglesia Católica Romana vieron la Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina a la luz de previos pronunciamientos de la iglesia sobre la Escritura y pensaron que si Roma es invariable, infalible y sistemáticamente coherente, la única conclusión posible era que esta declaración no decía nada nuevo. Roma ya había dicho que toda la Escritura es inerrante en todo lo que dice, significando así que su inerrancia no está limitada a la salvación. Aquellos que querían limitar la inerrancia bíblica asuntos de la fe y la moral fueron condenados por Pío XII en *Divino Afflante Spiritu* en 1943.

Por otro lado, los liberales dijeron que la Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina representaba un progreso en la vitalidad de la iglesia. Ellos creían que la constitución *sí* restringía la inerrancia solo a las enseñanzas de la salvación. Para ellos era una puerta abierta como bien lo decía el *Divino Afflante Spiritu*. Su posición reflejaba lo que sucedía en el trasfondo del Vaticano II, donde el Cardenal König, el arzobispo de Viena, declaró que la Biblia contenía errores en materia de historia y ciencia natural. König urgió al concilio a no adoptar una posición rígida que no les permitiera a los eruditos corregir los errores históricos y científicos de la Escritura. Los liberales vieron esta declaración final de la Constitución Dogmática como un reflejo de la posición de König, pero el papa dejó el asunto sin terminar, diciendo que les correspondía a las siguientes generaciones el estudiar esto.

Entonces, los conservadores en la Iglesia Católica Romana creían que el asunto de la inerrancia de la Escritura se había arreglado. Los liberales no estaban de acuerdo, argumentando que todavía había cabida para más investigación.

Diferencias Posicionales

Mi esfuerzo en relatar esta compilación histórica es con el fin de demostrar que por lo menos históricamente, la Iglesia Católica Romana ha tenido un concepto muy alto y exaltado de las Escrituras, por lo menos oficial y formalmente. Nuestra tarea ahora es establecer las diferencias entre las perspectivas clásicas del Catolicismo Romano y del Protestantismo en cuanto a las Escrituras. Quiero enumerar dos diferencias muy importantes.

La primera (y la más obvia) es con respecto a la cuestión del canon. Este es un asunto complejo que involucra no solo el número de libros que pertenecen propiamente al canon, sino también el método en que el canon fue establecido.

La Biblia Católica Romana contiene algunos libros que no se encuentran en las ediciones protestantes de la Biblia. Estos libros denominados deutero-canónicos representan una porción de los libros apócrifos del periodo intertestamental, es decir, entre el fin del Antiguo Testamento y el principio del Nuevo. Trento incluyó 1 y 2 Esdras, Tobías, Judit, Eclesiastés, Baruc, 1 y 2 Macabeos y algunos otros que se consideran canónicos. Estos libros son negados como canónicos por los protestantes.

La evidencia histórica favorece a que el canon judío no incluía estos libros intertestamentarios. También agregaría confiadamente que la amplia mayoría de los historiadores y eruditos bíblicos de la Iglesia Católica afirman que la evidencia histórica favorece a la conclusión de que estos libros no pertenecían al canon judío. Pero estos factores tienen poca importancia debido al método por el que el canon Católico Romano fue establecido.

Los protestantes ortodoxos creen que el canon de la Escritura es una colección falible de libros infalibles. En otras palabras, el Protestantismo no cree que la iglesia fue infalible en la formación del canon. Nosotros sostenemos que la iglesia fue llamada a tomar decisiones en la historia con respecto a si algunos libros pertenecían al canon, y mientras que esas decisiones fueron hechas con mucho estudio y cautela, es concebible que la iglesia pudiera haber cometido errores en lo que incluyó o excluyó. No obstante, los libros que fueron escogidos se consideran infalibles en lo individual. Por tanto, como dice la Confesión de Fe de Westminster, la Biblia "[evidencia] abundantemente ser la Palabra de Dios en sí misma", preeminentemente por "la obra interna de Espíritu Santo, trayendo testimonio por y con la Palabra en nuestros corazones" (1:5). Esto significa que podemos estar confiados en que los libros del canon protestante son los "correctos".

En contraste, la Iglesia Católica Romana cree que la Biblia es una colección infalible de libros infalibles. Es decir, no solo los escritos son infalibles, sino que el proceso de recopilación también fue declarado un ejercicio infalible.

Tal vez podemos ilustrar esta diferencia entre la posición protestante y la católica imaginándonos que Dios nos dio diez libros, de los cuales cinco son infalibles y cinco son falibles. Después nos dijo que separáramos e identificáramos los infalibles. Si decimos ser falibles, podríamos seleccionar correctamente cuatro de los cinco libros infalibles. Sin embargo, también podríamos identificar uno de los libros falibles como infalible. Es obvio que nuestras decisiones no cambian la naturaleza de los libros. El único libro infalible que no seleccionamos seguiría siendo infalible, aunque no lo hayamos incluido en el "canon". De igual forma, el libro falible que escogimos no se convierte en infalible. Nuestras decisiones no tienen ningún efecto debido a que somos falibles. Claro, si decimos ser infalibles, identificaríamos correctamente los cinco libros infalibles, dejando fuera los cinco falibles. No cometeríamos ningún error porque tendríamos la habilidad

infalible de reconocer la infalibilidad. Esta es la habilidad que Roma sostiene en su selección y colección histórica de los libros de la Escritura.

Entonces, la cuestión histórica de si el canon judío contenía o no algunos libros es irrelevante para Roma al final de cuentas, debido a que la iglesia está segura de que el proceso de reconocimiento de los libros fue infalible.

En segundo lugar, la causa principal de división en cuanto la Escritura es la relación de la Escritura con la tradición de la iglesia. Anteriormente mencioné la declaración de la Cuarta Sesión del Concilio de Trento, la cual dice, "[El evangelio], desde antes prometido en la divina Escritura por los Profetas, fue promulgado primeramente de su propia boca por Jesucristo, hijo de Dios, y Señor nuestro, y mandó después a sus Apóstoles que lo predicasen a toda criatura, como fuente de toda verdad conducente a nuestra salvación, y regla de costumbres; considerando que esta verdad y disciplina están contenidas en los libros escritos, y en las tradiciones no escritas..."[12] Entonces, Trento afirmó que la verdad de Dios se contiene tanto en los documentos escritos que forman el canon, así como en las tradiciones no escritas. Esto pone sobre la mesa la cuestión de la teoría de la doble fuente en la revelación. ¿Existen dos fuentes de revelación—la Escritura y la tradición—o solamente una—la Escritura?

La perspectiva protestante es *sola Scriptura*, es decir, "solo la Escritura". La revelación especial de Dios viene solamente a través de la Escritura. Hay otros libros que pueden ser útiles para instruir. Inclusive los libros apócrifos son útiles para la iglesia, aunque no son revelación. Pero la Iglesia Católica Romana ha reconocido a lo largo de la historia que existen dos fuentes de revelación, la Escritura y la tradición.

Esta discusión se basa en las declaraciones del Concilio de Trento, así como en los escritos publicados en los debates del siglo veinte. Con el avance de la popular *nouvelle théologie*, "la nueva teología", en el ala progresiva de la Iglesia Católica Romana, había algunos dentro de Roma que querían alejarse de la teoría de la doble fuente en la revelación. Curiosamente, esta cuestión fue provocada por un erudito anglicano, quien al hacer su investigación doctoral sobre el trasfondo histórico del Concilio de Trento, encontró cierta información importante. Lo que descubrió fue que el primer boceto de la Cuarta Sesión de Trento decía que la verdad de Dios se encuentra

parcialmente en la Escritura y parcialmente en la tradición. Esto claramente revelaba que había dos fuentes de revelación. No obstante, el boceto final no contenía las palabras *partim*, *partim*, sino solo la palabra et, o "y", al declarar que la verdad de Dios se encuentra en la Escritura y en la tradición.[13]

La pregunta es, ¿por qué el concilio cambió las palabras del documento, quitando *partim*, *partim* para sustituirla con y, la cual es más ambigua? Si la verdad de Dios se encuentra en la Escritura y la tradición, ¿podemos decir entonces que la verdad de Dios se encuentra en la Escritura y en la Confesión de Fe de Westminster? Como Presbiteriano, creo que la Confesión de Westminster reproduce acertadamente la verdad cristiana, y la verdad de Dios está en ella porque la Escritura es citada y explicada. Sin embargo, no creo que la Confesión sea inspirada o inerrante. De igual forma, creo que la verdad de Dios puede ser encontrada en un sermón o en un escrito, pero no creo que el origen de esa verdad este en dicho sermón. Entonces, et pudiera indicar que la verdad de Dios se encuentra en la Escritura y en la tradición, sin la tradición ser una fuente de revelación.

Estudios posteriores revelan que cuando el primer boceto de la Cuarta Sesión llegó a la asamblea, dos teólogos Católicos protestaron en contra del uso de partim, partim. Su objeción se basaba en que el uso de este lenguaje destruiría la singularidad y suficiencia de la Santas Escrituras. Este debate fue interrumpido por una guerra. El registro del debate de la Cuarta Sesión termina aquí, así que no sabemos por qué las palabras *partim*, *partim* fueron cambiadas a et. ¿Acaso el concilio cedió ante la protesta de los dos eruditos o acaso simplemente fue omitido?

J. R. Geiselmann, quien fue un líder de la nueva izquierda en la Iglesia Católica Romana a mitad del siglo veinte, insistió en que el cambio de *partim*, *partim* a et, significaba que la Iglesia Católica había rechazado la idea de las dos fuentes de revelación. Heinrich Lennerz, un erudito conservador de la Iglesia Católica Romana, dijo que el cambio solo fue para mejorar el estilo de la redacción, y sin ningún significado teológico. Algo que refuerza este último argumento es el hecho de que la iglesia posterior a Trento asumió la teoría de la doble fuente, e inclusive muchas fuentes de revelación son mencionadas en las encíclicas papales aun en el *Humani Generis* ("Sobre la Raza Humana", 1950). Así que, este es un problema crítico en la teología Católica Romana.

Afirmaciones Católicas y Protestantes

Las palabras del catecismo más reciente de la Iglesia Católica (1995) reflejan el concepto que Roma tiene sobre estas cuestiones de la Escritura vs. la tradición, así como los libros que forman el canon (los números entre paréntesis indican la sección del catecismo que está siendo citada):

> La Tradición y la Sagrada Escritura “están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin”. Una y otra hacen presente y fecundo en la Iglesia el misterio de Cristo que ha prometido estar con los suyos “para siempre hasta el fin del mundo” (Sección 80).
>
> “La sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo”. “La Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación” (81).
>
> De ahí resulta que la Iglesia, a la cual está confiada la transmisión y la interpretación de la Revelación “no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así las dos se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción” (82).
>
> La Tradición apostólica hizo discernir a la Iglesia qué escritos constituyen la lista de los Libros Santos.
>
> Esta lista integral es llamada «canon» de las Escrituras. Comprende para el Antiguo Testamento 46 escritos (45 si se cuentan Jeremías y Lamentaciones como uno solo), y 27 para el Nuevo.
>
> Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, los dos libros de Samuel, los dos libros de los Reyes, los dos libros de las Crónicas, Esdras y Nehemías, Tobías, Judit, Ester, los dos libros de los Macabeos, Job, los Salmos, los Proverbios, el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, la Sabiduría, el Eclesiástico, Isaías, Jeremías, las Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás Miqueas, Nahúm , Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías, Malaquías para el Antiguo Testamento;

> Los Evangelios de Mateo, de Marcos, de Lucas y de Juan, los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo a los Romanos, la primera y segunda a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, la primera y la segunda a los Tesalonicenses, la primera y la segunda a Timoteo, a Tito, a Filemón, la carta a los Hebreos, la carta de Santiago, la primera y la segunda de Pedro, las tres cartas de Juan, la carta de Judas y el Apocalipsis para el Nuevo Testamento (120).[14]

En contraste, uno de las declaraciones doctrinales más importantes de la Reforma, la Confesión de Fe de Westminster, la cual habla acerca de la doctrina de las Escrituras en el primer capítulo, enlista los sesenta-y-seis libros que constituyen el canon protestante (1.2), diciendo:

> Los libros comúnmente llamados Apócrifos, por no ser de inspiración divina, no forman parte del Canon de las Santas Escrituras, y por lo tanto no son de autoridad para la Iglesia de Dios, ni deben aceptarse ni usarse sino de la misma manera que otros escritos humanos (1.3).

La confesión después añade:

> La autoridad de las Santas Escrituras, por la que ellas deben ser creídas y obedecidas, no depende del testimonio de ningún hombre o iglesia, sino exclusivamente del testimonio de Dios (quien en sí mismo es la verdad), el autor de ellas; y deben ser creídas, porque son la Palabra de Dios (1.4).
>
> El Juez Supremo por el cual deben decidirse todas las controversias religiosas, todos los decretos de los concilios, las opiniones de los hombres antiguos, las doctrinas de hombres y de espíritus privados, y en cuya sentencia debemos descansar, no es ningún otro más que el Espíritu Santo que habla en las Escrituras (1.10).

Entonces, el desacuerdo del siglo dieciséis en cuanto a la Escritura aún persiste hoy en día, provocando así una barrera insuperable para la unidad entre el Protestantismo y Roma. Si los protestantes y los Católicos Romanos estuvieran de acuerdo en que solo hay una fuente de revelación, las Escrituras (sin contar los libros apócrifos en la Biblia Católica), entonces ahora sí podríamos sentarnos a discutir el significado del texto bíblico. Pero desde Trento, todos los esfuerzos que se han hecho por tener discusiones bíblicas entre protestantes y Católicos Romanos han sido frustrados al momento de lidiar con alguna encíclica papal o declaración conciliar.

Por ejemplo, dentro de la controversia sobre la Escritura y su autoridad estaba involucrado el conflicto sobre la doctrina protestante de la interpretación privada de la Escritura, la cual enseña que cada cristiano tiene el derecho de interpretar la Biblia por sí mismo. Sin embargo, este "derecho" no incluye la libertad de malinterpretar la Escritura. No tenemos un derecho a estar equivocados delante de Dios. Juntamente con el derecho de la interpretación privada viene la responsabilidad de interpretar la Biblia correctamente, sin convertir la Biblia en un vaso de barro fresco que puede ser moldeado o distorsionado por nuestro propio prejuicio.

En respuesta a la declaración protestante sobre la interpretación privada, Roma declaró en la Cuarta Sesión de Trento: "Decreta además, con el fin de contener los ingenios insolentes, que ninguno fiado en su propia sabiduría, se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura en cosas pertenecientes a la fe, y a las costumbres que miran a la propagación de la doctrina cristiana, violentando la sagrada Escritura para apoyar sus dictámenes, contra el sentido que le ha dado y da la santa madre Iglesia, a la que privativamente toca determinar el verdadero sentido, e interpretación de los escritos sagrados".[15] En otras palabras, Trento declaró que la interpretación de Roma sobre las Escrituras es la única interpretación correcta. Cuando un protestante presenta una interpretación bíblica y ésta difiere la interpretación oficial de Roma, el esfuerzo es en vano, ya que los Católicos Romanos dirán que el protestante está en el error. La tradición de la iglesia es sacrosanta en ese punto.

1 Martín Lutero, citado en Ronald H. Bainton, *Here I Stand; A Life of Martín Luther* (Nashville: Abingdon Press, 1950), 144. Bainton aclara que las palabras "Ésta es mi posición y no puedo cambiarla" no se encuentran en los manuscritos más antiguos, pero que tal vez esto se debe a que algunos notarios estaban tan conmovidos que no escribieron todo.

2 Canons and Decrees of the Council of Trent, Fourth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 13, 2012.

3 Vatican Ecumenical Council I Decrees, Session 3: 24 April 1870—Dogmatic Constitution on the Catholic Faith, chapter 2, http://www.intratext.comIXT/ENG0063/_P6.HTM, consultado en Marzo 13, 2012.

4 Ibid.

5 Hans Küng, Infallible? An Inquiry, trans. Edward Quinn (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), 174.

6 Divino Afflante Spiritu, http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12DIVIN.HTM, consultado en Marzo 13, 2012.

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Concilio Ecuménico Vaticano II, Documentos, Dei Verbum, Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina, Cap. 3, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html, consultado en Marzo 13, 2012.

12 Canons and Decrees of the Council of Trent, Fourth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 13, 2012.

13 G. C. Berkouwer, *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie* (Kampen: JH Kok N. V., 1964), III-I3.

14 Todas las citas del catecismo Católico Romano son del *Catecismo de la Iglesia Católica*, Segunda Edición (New York: Doubleday, 1995).

15 Canons and Decrees of the Council of Trent, Fourth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 13, 2012.

Capítulo Dos

LA JUSTIFICACIÓN

ME HE PERCATADO QUE la gran mayoría de las personas que se autodenominan protestantes no tienen la más mínima idea de qué es lo que están protestando. Si les pregunto, "¿Por qué eres protestante en vez de Católico Romano?" ellos me dirán, "Bueno, no creo que sea necesario confesar mis pecados ante un sacerdote", o, "No creo que el papa sea infalible", o, "No creo en la asunción corporal al cielo de la Virgen María", o algo parecido a eso. Por supuesto, estas cosas no son insignificantes, pero no son el corazón de la razón por la que los protestantes están separados de la Iglesia Católica Romana.

Cuando Desiderio Erasmo escribió su *Diatriba* en contra de Martín Lutero, Lutero le agradeció a Erasmo por no atacarlo en asuntos que Lutero consideraba triviales; al contrario, Erasmo abordó el corazón de la Reforma, que es la pregunta de cómo un pecador encuentra la salvación en Cristo. Lutero aseveró que la doctrina de la justificación solamente por la fe es la doctrina donde la iglesia se mantiene o se derrumba. Como vimos en el capítulo anterior, la causa formal de la Reforma era la cuestión de la Escritura, pero la causa material era la cuestión de la justificación. No debemos "rompernos la cabeza" debatiendo asuntos que tal vez se pudieron haber resuelto en algunas reuniones posteriores, sino que nuestro enfoque debe estar sobre el punto principal en el que el cristianismo ha sido fracturado severamente, y que de hecho aún hoy en día sigue causando problemas.

Parte del desacuerdo sobre la *justificación* emana del significado de la misma palabra justificación. La palabra en español justificación se deriva del término en latín *justificare*, que literalmente quiere decir "hacer justo a alguien". Los padres de la iglesia que estudiaban la Escritura por medio de la Vulgata (la traducción al Latín de la Biblia del siglo cuarto) en vez de estudiar la Septuaginta (la traducción al griego del Antiguo Testamento) y el Nuevo Testamento en griego, desarrollaron su doctrina de la justificación basándose en su entendimiento del sistema legal del Imperio Romano. Al pasar el tiempo, la doctrina de la justificación llegó a contestar la pregunta de cómo una persona injusta, un pecador caído, puede ser hecho justo. En el

desarrollo de la doctrina de la justificación en Roma, surgió la idea de que la justificación sucede después de la santificación. Es decir, antes de ser declarados justos, primero tenemos que ser santificados hasta el grado en el que podamos exhibir una justicia que sea aceptable a Dios.

La Reforma Protestante enfocó su atención en el significado del concepto de la justificación en el griego, la palabra *dikaioo*, que significa “declarar justo” en vez de “hacer justo”. Entonces, en el protestantismo, se entiende que la justificación sucede antes del proceso de santificación. Por tanto, desde los inicios de la reforma, ya existía una diferencia abismal en cuanto al entendimiento del orden de la salvación entre las dos comunidades.

Gracia recibida, perdida y recuperada

Desde la perspectiva católica, la justificación es una función de las operaciones sacerdotales de la iglesia; es decir, la justificación toma lugar primeramente a través del uso de los sacramentos, empezando con el sacramento del bautismo. Roma dice que el sacramento del bautismo, entre otros, funciona ex opere operato, que literalmente quiere decir “mediante el trabajo del trabajo”. Los protestantes han entendido que esto significa que el bautismo funciona automáticamente, por así decirlo. Si una persona es bautizada, la persona es automáticamente puesta en un estado de gracia o en un estado de justificación. La Iglesia Católica Romana rápidamente responde que la palabra *automáticamente* no es de su agrado, porque tiene que haber una cierta predisposición en el recipiente del bautismo; por lo menos no debe haber hostilidad u oposición hacia la recepción del sacramento para que este funcione. Roma tiene un alto concepto sobre la eficacia del bautismo en el estado salvífico de una persona. Esto es debido a que, en el sacramento del bautismo, la gracia es *infundida* o derramada sobre el alma.

Permítanme decir algo sobre este concepto de la infusión. Los protestantes creen que una persona es justificada cuando la justificación de Cristo es imputada o acreditada a su favor. Así mismo, creemos que nuestros pecados fueron imputados sobre Cristo en la cruz, es decir, fueron acreditados a Cristo y él pagó por ellos. Los protestantes llaman a esto la doble imputación. Roma, por otro lado, cree en la infusión, que es el punto de vista que dice que la justicia de Cristo se infunde en el creyente, de tal manera que esa persona llega a ser justa. La justicia de Cristo no es acreditada a la cuenta de una

persona, sino que se convierte en su posesión.

El Concilio de Trento, donde la Iglesia Católica Romana definió su posición en relación a las protestas de los reformadores, usó el término *cooperare et assentare*, que quiere decir que los creyentes deben "cooperar con y estar de acuerdo con" la gracia que se les otorga en el bautismo. El concilio dijo: "Declara además, que el principio de la misma justificación de los adultos se debe tomar de la gracia divina, que se les anticipa por Jesucristo: esto es, de su llamamiento, por el que son llamados sin mérito ninguno suyo; de suerte que los que eran enemigos de Dios por sus pecados, se dispongan por su gracia, que los excita y ayuda para convertirse a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia".[1] Entonces, si alguien asiente con la gracia infundida en el bautismo, y coopera con esa gracia, él o ella han alcanzado el estado de gracia o justificación.

Sin embargo, la gracia que es recibida a través de la infusión no es inmutable. Cuando los Católicos Romanos hablan de su teología sacramental, ellos usan términos cuantitativos con respecto a la gracia, diciendo que puede haber un incremento o disminución de la misma. En otras palabras, una persona bautizada puede perder algo de la gracia que se la ha infundido. De hecho, puede perderse en su totalidad, removiendo así a tal persona del estado de justificación y poniéndola bajo la amenaza de la perdición.

Esta pérdida de la gracia salvífica sucede cuando una persona comete una clase de pecado particular—un pecado mortal. La teología Católica Romana distingue los pecados veniales de los pecados mortales, siendo los postreros más graves que los primeros. No obstante, no existe un consentimiento universal sobre cuáles pecados son mortales. Se han producido muchos catálogos que delinean algunos pecados como lo suficientemente serios como para ser considerados mortales. Los pecados mortales se denominan así debido a que son lo suficientemente serios como para causar la muerte de la gracia justificadora que fue infundida en una persona a través del bautismo.

En el siglo dieciséis, Juan Calvino criticó la distinción que hacía la Iglesia Católica Romana entre pecados veniales y mortales. Calvino no negaba el hecho de que hubiera diferentes grados de pecado, notando que el Nuevo Testamento reconoce que algunos pecados son más serios que otros (ver Rom. 1:28-31; I Cor. 6:9-10; Ef. 5:3-5). Pero Calvino dijo que todo el pecado

es mortal en el sentido de que merece la muerte. En la creación, Dios les dijo a Adán y Eva que no comieran del fruto del árbol del conocimiento del bien y el mal, “porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Gen. 2:17). De igual forma, Dios dijo a través del profeta Ezequiel, “el alma que pecare de cierto morirá” (18:4b). Esto significa que aun el pecado más pequeño es un acto de traición en contra de la ley de un Dios soberano y por lo tanto merece la muerte. Pero Calvino dijo además que aunque todo pecado es mortal en el sentido de merecer la muerte, ningún pecado es mortal en el sentido de destruir la gracia salvífica que recibe un cristiano al ser justificado.[2]

De acuerdo a la teología Católica Romana, una persona que ha sido bautizada y ha sido infundida con la gracia de la justificación y comete un pecado mortal, destruyendo así esa gracia justificadora, no ha perdido todo. Hay una forma en la que la justificación de esa persona puede ser restituida. Esta restauración de la justificación también sucede por medio de un sacramento. En este caso, el sacramento de la penitencia, el cual la Iglesia Católica Romana definió como “una segunda tabla” de justificación para aquellos que cuyas almas han naufragado, es decir, aquellos que han cometido pecados mortales y han perdido la gracia de la justificación.[3] El sacramento de la penitencia se encontraba en el corazón del problema que estalló en el siglo dieciséis, debido a que la penitencia tenía varios elementos, incluyendo la contrición, la confesión y luego algunos actos de santificación, demostrando así que la confesión de una persona no fue ocasionada por miedo al castigo, sino por un arrepentimiento genuino por haber ofendido a Dios.

Claro, la confesión necesariamente debería de ser seguida por la absolución sacerdotal, donde el sacerdote le dice a la persona penitente, *“Te absolvo”*, o, “Te absuelvo”. En este punto en particular surgen muchos malentendidos entre los protestantes. A menudo decimos: “No necesito confesar mis pecados a un sacerdote; yo le confieso directamente a Dios. No necesito tener un sacerdote que me dice que mis pecados han sido perdonados”. Con frecuencia enfatizamos nuestras críticas sobre los elementos rituales involucrados en el sacramento de la penitencia. Pero no todos los Reformadores se oponían a la confesión. Por ejemplo, los Luteranos siguieron practicando la confesión porque el Nuevo Testamento dice que debemos confesar nuestros pecados unos a otros (Santiago 5:16). Ellos creen

que es saludable para el creyente el confesar sus pecados a un ministro que pueda mantener discreción al respecto, y el ministro tiene la autoridad de declarar el perdón de Dios sobre aquellos que están genuinamente arrepentidos.

Entonces, para los Reformadores, la confesión no era el problema. El problema es el siguiente paso en el sacramento de la penitencia. Para que una persona sea restituida al estado de gracia es necesario que haga obras de santificación. Este paso también es sujeto a malos entendidos entre protestantes. Si usted le pregunta a un protestante cuál es la diferencia entre el protestantismo y el Catolicismo Romano, típicamente la respuesta es: "Nosotros creemos que la salvación es por gracia pero los Católicos dicen que es por obras. Nosotros creemos que es por gracia y ellos por mérito. Nosotros creemos que es a través de Cristo, y ellos creen que es a través de su propia justicia". Estas son difamaciones terribles en contra de Roma. Desde el siglo dieciséis hasta el día de hoy, la Iglesia Católica Romana ha dicho que la justificación requiere fe, la gracia de Dios y la obra de Jesucristo. El debate comenzó debido a que los protestantes dijeron que la justificación es por fe *solamente*, mientras que Roma decía que la justificación requiere fe *más* obras, gracia *más* mérito, Cristo *más* justicia inherente. Fueron esas añadiduras que fueron tan problemáticas en el siglo dieciséis, particularmente con respecto a las obras de santificación que formaban parte del sacramento de la penitencia.

Roma enseña que las obras producen mérito, pero hace una diferencia entre varios tipos de méritos. El mérito digno es tan meritorio que demanda una recompensa. Dios sería injusto si no recompensara obras que fueran dignamente meritorias. Sin embargo, el mérito que es obtenido a través de las obras de satisfacción en el sacramento de la penitencia no llegan al nivel de méritos dignos: estas obras producen méritos congruentes. Es un mérito real, pero depende de una gracia previa. Es un mérito que hace congruente, o apropiado, el hecho de que Dios restaure a una persona hacia un estado de gracia. Entonces, si una persona pasa por el sacramento de la penitencia y realiza las obras de satisfacción prescritas por el sacerdote, es congruente o apropiado que Dios restaure a esa persona hacia un estado de justificación.

Por supuesto, Lutero veía la enseñanza del Nuevo Testamento en cuanto a la justificación solo por la fe como un mazo que destruía cualquier enseñanza

sobre cualquier otra clase de mérito, digno o congruente. Lutero creía que nunca se les debe enseñar a las personas que alguna obra puede añadir a la satisfacción por nuestros pecados que Cristo logró en la cruz. No obstante, Roma continuó enseñando que las obras están involucradas en la justificación.

Decretos y condenaciones

La Iglesia Católica Romana respondió a las críticas protestantes en el Concilio de Trento, donde promulgó sus decretos oficiales respecto a esta doctrina. La doctrina de la justificación fue discutida en la Sexta Sesión, y la iglesia promulgó algunos decretos con respecto a lo que creía, así como treinta y seis condenaciones específicas, o "anatemas", de otros puntos de vista que Roma repudiaba como herejía y falsa doctrina. Cada una de estas condenaciones fue encapsulada en una fórmula consistente: "Si alguno dice…sea anatema", es decir, "sea maldito".

La gran mayoría de estas condenaciones estaban dirigidas a los Reformadores, pero en muchos casos, estaban erróneas. Había ciertos malentendidos implícitos en los anatemas. Por esta razón, algunos han dicho que toda esta disputa fue un malentendido y que ambos estaban equivocados. Eso es verdad hasta cierto punto, pero algunas de las condenaciones dieron al blanco, ya que claramente anatemizaron la doctrina reformada de la justificación por fe solamente.

Eso es de mucha importancia. Si la articulación de la Reforma sobre la doctrina bíblica de la justificación es correcta (y yo, por supuesto pienso que así es), anatemizarla es anatemizar el evangelio. Si una comunidad dice ser cristiana pero niega o condena la verdad esencial del cristianismo, en ese instante demuestra ser apóstata y no puede ser una iglesia verdadera. Este es parte del problema entre las discusiones interminables entre Roma y los protestantes. Muchos grupos protestantes no están interesados en las diferencias doctrinales, así que felizmente entran en acuerdos ecuménicos con Roma. Pero si tomamos la doctrina bíblica de la justificación seriamente, no podemos retractarnos en este punto. No puede haber unidad a menos que un lado ceda, porque las dos posiciones son simplemente incompatibles. Alguien está bien y alguien está mal, y aquel que ha distorsionado significativamente el evangelio del Nuevo Testamento merece ser condenado. Como le dijo el

apóstol Pablo a los Gálatas, "Mas si aún nosotros, o un ángel del cielo, os anunciare otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema" (1:8). Entonces, el Protestantismo o el Catolicismo Romano, uno u otro merece ser anatema ante Dios.

Las condenaciones de la Sexta Sesión de Trento son muy serias, pero creo que la primera sección, donde Roma define su doctrina de la justificación, es aún más problemática. Roma se dio a la tarea de definir la fe salvífica y lo que ésta implica. Como dije anteriormente, es una mentira decir que los protestantes creen en la justificación por fe y los católicos en la justificación por obras, como si la fe no fuese necesaria. No, Roma claramente dijo en la Sexta Sesión de Trento que la fe es una condición necesaria para la justificación. Como mencioné en la introducción, Trento declaró que la fe es el *initium*, el *fundamentum* y el *radix* de la justificación. Estos términos quieren decir que la fe es el inicio de la justificación, el punto inicial que principia la justificación. De igual forma, la fe es el fundamento, la estructura fundamental en la que establece la justificación, y sin la cual no podría existir. Finalmente, la fe es la raíz, el núcleo radical de la justificación.

Con estas afirmaciones, Roma estaba diciendo que la fe no es un mero apéndice de la justificación. Más bien, es una condición para que exista la justificación. Sin embargo, de acuerdo a Roma, la fe no es una condición suficiente. Una condición suficiente es una que, si se cumple, logrará el resultado deseado. El oxígeno, por ejemplo, es una condición necesaria para el fuego. Pero no es una condición suficiente. Si no hay oxígeno no habrá fuego, pero aún si hay oxígeno, no quiere decir que el fuego está garantizado, porque el oxígeno no tiene el poder suficiente para causar el fuego.

El Concilio de Trento declaró que la fe no es suficiente en sí misma para producir el resultado de la justificación. En su explicación sobre la pérdida de la justificación a través del pecado mortal, Trento explícitamente declaró que una persona que posee fe salvífica puede cometer un pecado mortal. De acuerdo a Roma, cuando una persona comete un pecado mortal siendo creyente verdadero, la fe no se pierde pero la justificación sí. Por ende, una persona puede tener fe salvífica sin ser justificada. Puede tener la fe y perder la justificación al cometer un pecado mortal.

La causa instrumental: ¿Bautismo o Fe?

También es importante que entendamos cómo Roma ve la causa instrumental de la justificación. Generalmente pensamos acerca de la causalidad en términos unidimensionales, pero la Iglesia Católica Romana hace la distinción entre varios tipos de causas. Estas distinciones tienen el trasfondo de la síntesis medieval entre la teología Católica Romana y las enseñanzas del filósofo griego Aristóteles.

Aristóteles creó una ilustración famosa para distinguir varios tipos de causas. Imagínese a un escultor creando una estatua de mármol. La causa material de la estatua es el mármol del cual está hecha. Una escultura de mármol es imposible de hacer sin el mármol, así que el material de la estatua es la causa material. La causa formal de la estatua es la visión final del artista, es decir, los planos de la estatua. La causa final es el propósito por el que la estatua fue hecha—tal vez fue creada con el fin de embellecer el jardín de una persona. La causa eficiente es aquella que transforma el material en estatua, es decir, el trabajo mismo del escultor.

Aristóteles también identificó la causa instrumental, es decir, los instrumentos que el escultor usó para crear la estatua. Un escultor no se aproxima a un bloque de mármol con una foto mental de la forma final de la estatua y le ordena al material que se transforme en estatua. El escultor tiene que empezar a quitar la piedra con su martillo y cincel para darle forma a la pieza de arte. Estas herramientas son la causa instrumental de la estatua.

Cuando los teólogos Católicos Romanos aplicaron el pensamiento de Aristóteles a las causas de la doctrina de la justificación, identificaron la causa instrumental de la justificación—la herramienta utilizada para traer a una persona a un estado de gracia—como el sacramento del bautismo. Los Reformadores objetaron fuertemente, diciendo que la causa instrumental es la fe, no un sacramento. Los reformadores afirmaron que el instrumento por el que somos unidos a la obra de Cristo para nuestra salvación es la fe solamente. Entonces, la pregunta sobre la causa instrumental de la justificación no era un problema pequeño en el tiempo de la reforma.

La perspectiva Católica Romana sobre la justificación se conoce como una perspectiva analítica. Una declaración analítica es aquella que es inherentemente verdadera. La declaración “dos más dos es igual a cuatro” es una declaración analítica: expresa una verdad formal. Es decir, si

examinamos lo que “dos más dos” significa, llegaremos a la conclusión de que significa lo mismo que lo que vemos desde el otro lado de la ecuación, es decir, “cuatro”. Esta es una verdad matemática. No es algo que tenga que ser confirmado por ejercicios de observación y experimentación. Este es otro ejemplo de una declaración analítica: “un soltero es un hombre no casado”. En esta declaración no aprendemos nada en el predicado que no hayamos aprendido en el sujeto. La declaración no nos dice nada que defina el término soltero más de lo que es en sí mismo.

Tanto protestantes como Católicos Romanos están de acuerdo en que en el análisis final, nadie es justificado a menos que Dios declare a una persona justa, y esa declaración de Dios es una declaración legal por Su propio juicio. Cuando decimos que la perspectiva Romana es analítica, queremos decir que Dios no dirá que una persona es justa a menos que esa persona, tras ser analizada, sea encontrada justa. Dios no considera justas a personas que en realidad no lo son. Esta es la razón por la que Roma dijo en el siglo dieciséis que antes de que Dios declare justo a alguien, este debe tener justicia inherente en su alma. La justicia debe ser inherente en la persona; Dios debe examinar su vida y encontrar justicia ahí. Si una persona muere en pecado mortal, esta va al infierno. Si la persona muere con algún pecado, cualquier imperfección o mancha en su alma, no puede ser admitida al cielo a menos que primero pase por los fuegos purificantes del purgatorio, donde las impurezas son limpiadas hasta que la justicia sea inherente en la persona.

Hay mucho en riesgo en este punto. Uno de los problemas teológicos más significativos que podríamos discutir está sobre la mesa. Se trata de la pregunta de qué debemos hacer para ser salvos. Si yo pensara que yo tengo que llegar a un estado de pureza perfecta, sin importar la cantidad de gracia que la iglesia me pueda dar, caería en una desesperación tremenda al pensar que nunca podré alcanzar salvación. Si mi iglesia enseñara este concepto sobre la justificación, eso no serían buenas nuevas, serían nuevas horribles. Gracias a Dios, la Reforma afirmó el evangelio bíblico, la verdad de que en el momento en el que una persona se hace poseedor de la fe salvífica, en ese momento es transferida del reino de las tinieblas hacia el reino de la luz, sus pecados son removidos, es declarada justa por la justicia de Cristo y es adoptado en la familia de Dios. No hay necesidad de una gracia inherente, un purgatorio o una segunda tanda de justificación.

La perspectiva reformada sobre la justificación

El lema de la reforma con respecto a la doctrina de la justificación era *sola fide*, que significa "fe solamente". Este era uno de los cinco grandes lemas de la reforma, incluyendo *sola Scriptura* ("Escritura solamente", que ya examinamos en el capítulo anterior), *sola gratia* ("gracia solamente"), *solus Cristus* ("Cristo solamente"), y *soli Deo gloria* ("a Dios solamente sea la gloria").

Como ya hemos visto, la Iglesia Católica Romana también afirmó fuertemente que la fe es necesaria para la justificación. De hecho, vimos que era una condición necesaria pero no suficiente. Una persona no puede tener justificación sin fe, pero puede tener fe sin justificación. Entonces, el punto controversial entre los reformadores y Roma se enfocó en la palabra *sola*, con la que los reformadores defendieron la justificación por fe solamente.

Algunas veces un lema o eslogan puede simplificar de más algunos asuntos, y esto sucede algunas veces con *sola fide*. A veces la gente me pregunta, "¿No es necesario también que una persona se arrepienta para ser justificada?" Siempre les digo que el arrepentimiento es absolutamente necesario. Pero los reformadores entendieron que el arrepentimiento es una parte integral de la fe que justifica (aunque podemos distinguir ambos en cierto sentido). *Sola fide* es un atajo, por así decirlo, para llegar a la idea de que la justificación se logra a través de Cristo solamente, cuando ponemos nuestra fe en lo que Él ha hecho por nosotros. Es entonces que recibimos la justificación.

Entonces, podemos describir las diferentes fórmulas del siglo dieciséis. La perspectiva Católica Romana es algo similar a esto: fe + obras = justificación. La perspectiva protestante, que yo creo que es la perspectiva bíblica, es esta: fe = justificación + obras. Los reformadores colocaron las obras al final de la ecuación debido a que ninguna obra añade absolutamente nada al fundamento de nuestra justificación. En otras palabras, Dios no nos declara justos por las buenas obras que realizamos. Es solo por fe que recibimos el regalo de la justificación.

El apóstol Pablo dice: "Pero sabemos que todo lo que la ley dice, lo dice a los que están bajo la ley, para que toda boca se cierre y todo el mundo quede bajo el juicio de Dios; ya que por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de él; porque por medio de la ley es el conocimiento del

pecado" (Rom. 3:19-20). Después, el apóstol explica la doctrina de la justificación con más detalle al contrastarla con el concepto de la justificación por las obras:

> Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados, con la mira de manifestar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús (vv. 21-26).

En el corazón de la controversia del siglo dieciséis se encontraba la pregunta sobre el fundamento sobre el cual Dios declara justa a una persona. El salmista preguntaba, "Jehová, si mirares a los pecados,

¿Quién, oh Señor, podrá mantenerse?" (Sal. 130:3). En otras palabras, su tuviéramos que pararnos delante de Dios y enfrentar su justicia perfecta y su juicio perfecto sobre nuestras obras, ninguno de nosotros pasaría la prueba. Todos caeríamos, porque como dice Pablo, todos "están destituidos de la gloria de Dios" (Rom. 3:23). Entonces, la pregunta obligada sobre la justificación es, ¿cómo puede una persona injusta ser justificada en la presencia de un Dios santo y justo?

Como ya mencioné anteriormente, la perspectiva Católica Romana se conoce como justificación analítica. Esto significa que Dios declara justa a una persona solo cuando, al analizarla, la encuentra justa. Esa justicia es inherente a él. La persona no puede tener esa justicia sin fe, sin gracia y sin la ayuda de Cristo. Sin embargo, en el análisis final, la justicia verdadera debe estar presente en el alma de una persona antes de que Dios la pueda declarar justa.

Mientras que la perspectiva Romana es analítica, la perspectiva reformada es que la justificación es sintética. Una declaración sintética es aquella en la que algo nuevo es añadido al predicado que no se contiene en el sujeto. Si yo le dijera a usted, "El soltero es un hombre pobre", le he dicho algo nuevo en la segunda parte del enunciado que no estaba contenido en la palabra *soltero*.

Todos los solteros son hombres por definición, pero no todos los solteros son hombres pobres. Hay muchos solteros ricos. La pobreza y la riqueza son conceptos que no están inherentes en la idea de la soltería. Entonces, cuando decimos, “El soltero es un hombre pobre”, existe una síntesis, por así decirlo.

Cuando decimos que la perspectiva reformada sobre la justificación es sintética, queremos decir que cuando Dios declara justa a una persona, no es debido a lo que encuentra en la persona en sí misma. Más bien, la justicia se encuentra en algo que ha sido añadido a la persona. Eso que ha sido añadido, claro, es la justicia de Cristo. Es por eso que Lutero decía que la justicia por la cual somos justificados es extra nos, queriendo decir que es “aparte de nosotros” o “fuera de nosotros”. También la llamó una “justicia alienígena”, no una justicia que nos perteneciera, sino una justicia que es foránea, alienígena. Proviene de afuera de la esfera de nuestra propia conducta. Lutero usaba ambos términos para referirse a la justicia de Cristo.

La importancia de la imputación

Si hubo una palabra que estuvo en el centro de la controversia de la Reforma Protestante y que continúa siendo central en el debate de nuestros días, es la palabra *imputación*. Hubo varias reuniones entre protestantes y Católicos Romanos con el fin de reparar la división que estaba surgiendo en el siglo dieciséis. Algunos teólogos de Roma se reunieron con los reformadores para tratar de resolver las dificultades y preservar la unidad de la iglesia. Había un deseo de ambas partes por alcanzar esa unidad. Pero el concepto que nunca se pudo superar fue la doctrina de la imputación, la cual es muy preciada para los protestantes, pero para los Católicos Romanos es una piedra de tropiezo. No podemos llegar a entender la Reforma Protestante sin antes entender la importancia central de este concepto.

Cuando Pablo explica la doctrina de la justificación, cita el ejemplo del patriarca Abraham. Pablo escribió: “Porque ¿qué dice la Escritura? Creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia” (Rom. 4:3, citando Gen. 15:6). En otras palabras, Abraham tenía fe, y por eso Dios lo justificó. Abraham todavía era pecador. El resto de la historia de la vida de Abraham revela que no siempre obedeció a Dios. Sin embargo, Dios lo contó como justo porque creyó en la promesa que Dios le hizo. Este es un ejemplo de la imputación, la cual implica una transferencia legal hacia una persona, para que esta pueda

ser reconocida como justa. Entonces, Pablo dice que Dios vio a Abraham como justo, aunque, por sí mismo, Abraham no era justo. No tenía justicia inherente en sí mismo.

Como ya mencioné antes, la idea Católica Romana es que la gracia es infundida en el alma de una persona a través del bautismo, haciendo así a una persona inherentemente justa, con el fin de que Dios la juzgue como justa. Pero los reformadores insistieron que somos justificados cuando Dios nos imputa la justicia de alguien más, la justicia de Cristo.

Si existe una declaración que encapsula y resume la esencia de la perspectiva reformada, es la fórmula famosa de Lutero en latín *simul justus et peccator*. *Simul* es la palabra de donde obtenemos la palabra simultáneo en español; significa "al mismo tiempo". *Justus* es la palabra en latín para "justo". *Et* simplemente quiere decir "y". *Peccator* significa "pecador". Entonces, con esta fórmula—"al mismo tiempo justo y pecador"—Lutero estaba diciendo que en nuestra justificación, somos al mismo tiempo justos y pecadores. Ahora, si Lutero hubiese dicho que somos justos y pecadores al mismo tiempo y en la misma relación, eso sería una contradicción en términos. Pero eso no es lo que estaba diciendo. Lutero decía que, en un sentido, somos justos. En otro sentido, somos pecadores. En nosotros mismos, bajo la lupa de Dios, todavía tenemos pecado. Pero por la imputación de la justicia de Cristo a nuestro favor, somos considerados justos.

Esta verdad es el corazón del evangelio. ¿Qué es necesario para ir al cielo? ¿Seré juzgado por mi justicia o por la justicia de Cristo? Si yo tuviera que confiar en mi justicia para ir al cielo, viviría en completa desesperación, pues nunca podría ser redimido. Pero cuando vemos que la justicia que tenemos por la fe es la justicia perfecta de Cristo, entonces vemos lo glorioso que es el evangelio. Las buenas nuevas son simplemente estas: Puedo ser reconciliado con Dios. Puedo ser justificado, no por lo que yo hago, sino por lo que Cristo ha logrado por mí.

Claro, el Protestantismo realmente enseña una doble imputación. Nuestro pecado es imputado a Jesús y Su justicia es imputada a nosotros. En esta doble transacción vemos que Dios no compromete Su integridad al proveer salvación por Su pueblo. Es por eso que Él es capaz de ser "el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús", como Pablo dice en Romanos 3:26.

Entonces, mi pecado se transfiere a Jesús y Su justicia se transfiera a mi persona. Esta es una verdad que no podemos comprometer, aun si la iglesia se divide. Esta es la verdad sobre la cual la iglesia permanece o cae, porque es la verdad donde todos nosotros permanecemos o caemos.

Me parece extraño que Roma haya reaccionado tan negativamente a la idea de la imputación, ya que, en su propia doctrina de la expiación, sostiene que nuestros pecados son imputados a Jesús en la cruz, y es por eso que Su muerte expiatoria tiene valor para nosotros. El principio de la imputación está ahí. Además, Roma enseña que un pecador puede recibir indulgencias a través de la transferencia de méritos del tesoro de los méritos, pero esta transferencia no puede ser lograda sin imputación.

La Iglesia Católica Romana declaró que la perspectiva reformada de la justificación involucra a Dios en una "ficción legal" que socava Su integridad. Roma preguntaba cómo Dios, en Su justicia y santidad perfecta, puede declarar a un pecador como justo cuando no lo es. Eso pareciera indicar que Dios pronuncia una declaración ficticia. La respuesta protestante es que Dios declara justas a las personas porque Él imputa justicia real de Cristo en ellas. No hay nada ficticio acerca de la justicia de Cristo, y no hay nada ficticio acerca de la imputación llena de gracia que Dios ha derramado sobre nosotros.

Pablo contra Santiago

La objeción principal de Roma contra la perspectiva protestante sobre la justificación está basada en las enseñanzas de Santiago. En su epístola, Santiago escribe: "¿No fue justificado por las obras Abraham nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?... Y se cumplió la Escritura que dice: Abraham creyó a Dios, y le fue contado por justicia, y fue llamado amigo de Dios. Vosotros veis, pues, que el hombre es justificado por las obras, y no solamente por la fe" (2:21, 23-24). Pareciera ser que Santiago está diciendo que las obras están involucradas en la justificación. ¿Cómo debemos entender este pasaje?

Cuando los eruditos consideran las diferencias entre las enseñanzas de Pablo en Romanos 3, 4 y 5, y las enseñanzas de Santiago en el capítulo 2, las ven en diferentes maneras. Algunos dicen que el libro de Santiago fue escrito antes que la epístola a los Romanos, y que uno de los propósitos de Pablo era

corregir las malas enseñanzas de Santiago. Otros dicen que Romanos fue escrito antes que Santiago, y que parte del propósito de Santiago era corregir las malas enseñanzas de Pablo. Otros dicen que no importa quién escribió primero, ya que esto demuestra que los apóstoles tenían diferentes teologías en cuanto a la justificación. Pero aquellos que sostenemos que la Biblia es la Palabra de Dios y que tanto el libro de Romanos como el libro de Santiago son inspirados por el Espíritu Santo, no podemos evadir el dilema tan fácilmente. A nosotros nos corresponde la difícil tarea de reconciliar ambos libros.

Sería una solución fácil decir que cuando Santiago y Pablo hablan de la justificación, Santiago usa una palabra en griego y Pablo usa una diferente. Sin embargo, ambos utilizan la misma palabra griega, *dikaioo*. También sería fácil decir que Santiago utiliza a un patriarca como ejemplo y Pablo a otro patriarca. Sin embargo, tanto Pablo como Santiago utilizan a Abraham como ejemplo para probar su punto. Entonces, entre más lo analizamos, más difícil es reconciliar ambos pasajes.

Para ver cómo estos pasajes calzan el uno con el otro, necesitamos tener en mente dos puntos muy importantes. Primero, aunque ambos pasajes hablan de Abraham, Pablo cita un evento en la vida de Abraham que se narra en Génesis 15. Este evento ocurrió mucho antes de que Abraham subiera al monte para sacrificar a Isaac. Entonces, desde Génesis 15 en adelante, Abraham ya estaba en un estado de justificación. En contraste, Santiago habla específicamente de la obediencia de Abraham en estar dispuesto a sacrificar a Isaac, lo cual es narrado en Génesis 22. Entonces, cuando Santiago habla de la justificación de Abraham, se está refiriendo primordialmente a la acción que sucedió en Génesis 22, mientras que Pablo argumenta que Abraham fue justificado sin hacer ninguna obra.

La resolución real a esta dificultad sucede cuando nos preguntamos si Pablo y Santiago estuvieran respondiendo la misma pregunta. Santiago pregunta: "Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle? Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma" (2:14-17). Es decir, Santiago está preguntando,

“Si alguien dice que tiene fe pero no tiene obras que verifiquen esa profesión de fe, ¿puede esta clase de fe salvarle?”

La respuesta, por supuesto, es que no. Como dijo Lutero, “Somos justificados por la fe solamente, pero no por una fe que está sola”. Si esa fe que profesamos es una fe desnuda, sin evidencia de obras, no es una fe salvífica. Como dice Santiago, es una fe “muerta”, no una fe viva. Una fe viva demuestra su vida mediante la obediencia. Tales obras de obediencia no contribuyen nada a nuestra justificación, pero si las obras no están presentes, esa ausencia demuestra que no ha ocurrido la justificación.

Santiago continúa diciendo, “Pero alguno dirá: Tú tienes fe, y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin tus obras, y yo te mostraré mi fe por mis obras” (v. 18). Aquí vemos que Santiago tiene en mente el problema de la manifestación de la fe. ¿A quién debemos demostrarle nuestra fe? ¿Acaso Dios necesita ver nuestras obras para saber si poseemos una fe genuina? Claro que no. Dios sabía que Abraham poseía una fe salvífica desde Génesis 15, mucho antes de que Abraham estuviera dispuesto a sacrificar a Isaac. Y Pablo argumenta el punto de que una vez que la fe genuina estuvo presente en Abraham, Dios lo contó como justo. Sin embargo, otras personas no pueden ver lo que hay en nuestro corazón a menos que demostremos lo que hay ahí. Si digo que tengo fe, ¿cómo puedo demostrar la verdad de mi profesión de fe aparte de mi obediencia y de mis obras?

Cuando Santiago utiliza este término, está hablando acerca de justificar nuestra fe delante de los hombres. Jesús mismo utilizó el término similarmente cuando dijo, “Mas la sabiduría es justificada por todos sus hijos” (Lucas 7:35). ¿Qué quiso decir? Es evidente que no quiso decir que la sabiduría es justificada teniendo hijos. Lo que Jesús está diciendo es que la sabiduría se demuestra por el fruto que produce.

Entonces, Santiago está hablando de la demostración o manifestación de la fe verdadera. Cuando dice, “¿No fue justificado por las obras Abraham nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?” no está diciendo que Abraham fue transferido a un estado de gracia al ofrecer a Isaac, sino que demostró o vindicó que su profesión de fe era genuina.

Pablo utiliza el término *justificado* en el sentido teológico más alto en que una persona puede ser hecha justa delante de Dios. Pablo está lidiando con la

justificación en el sentido de nuestra reconciliación final con el Dios justo y santo. Pablo escribió la epístola a los Romanos para explicarles cómo se logra la salvación, y es por eso que argumenta el punto de que la justificación no es por las obras de la ley sino mediante la fe aparte de las obras, y que somos justificados no por nuestra propia justicia sino por la justicia de Cristo. Entonces, si analizamos cuidadosamente estos pasajes y observamos que las preguntas que hacen los autores son diferentes, la dificultad desaparece.

Afirmaciones del Protestantismo y del Catolicismo Romano

Sin embargo, Roma se rehusa a dejar sus objeciones, y continúa enseñando la misma perspectiva sobre la justificación que promulgó en Trento. Estas declaraciones en el Catecismo de la Iglesia Católica (1995) abordan algunas de las cosas que hemos estado analizando:

> La justificación nos fue merecida por la pasión de Cristo, que se ofreció en la cruz como hostia viva, santa y agradable a Dios y cuya sangre vino a ser instrumento de propiciación por los pecados de todos los hombres. La justificación es concedida por el Bautismo, sacramento de la fe. Nos asemeja a la justicia de Dios que nos hace interiormente justos por el poder de su misericordia. Tiene por fin la gloria de Dios y de Cristo, y el don de la vida eterna. (Sección 1992)
>
> La gracia de Cristo es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para sanarla del pecado y santificarla: es la gracia santificanteo divinizadora, recibida en el Bautismo. Es en nosotros la fuente de la obra de santificación. (1999)
>
> La justificación nos fue merecida por la Pasión de Cristo. Nos es concedida mediante el Bautismo. Nos conforma con la justicia de Dios que nos hace justos. Tiene como finalidad la gloria de Dios y de Cristo y el don de la vida eterna. Es la obra más excelente de la misericordia de Dios. (2020)
>
> Podemos, por tanto, esperar la gloria del cielo prometida por Dios a los que le aman y hacen su voluntad. En toda circunstancia, cada uno debe esperar, con la gracia de Dios, “perseverar hasta el fin” y obtener el gozo del cielo, como eterna recompensa de Dios por las obras buenas realizadas con la gracia de Cristo. En la esperanza, la Iglesia implora que “todos los hombres

> [...] se salven". Espera estar en la gloria del cielo unida a Cristo, su esposo. (1821)

Contrario a estas declaraciones está la enseñanza clara y bíblica de la Confesión de Fe de Westminster:

> A los que Dios llama de una manera eficaz, también justifica gratuitamente, no infundiendo justicia en ellos sino perdonándolos sus pecados, y contando y aceptando sus personas como justas; no por algo obrado en ellos o hecho por ellos, sino solamente por causa de Cristo; no por imputarles la fe misma, ni el acto de creer, ni alguna otra obediencia evangélica como su justicia, sino imputándoles la obediencia y satisfacción de Cristo y ellos por la fe, le reciben y descansan en él y en su justicia. Esta fe no la tienen de ellos mismos. Es un don de Dios. (II.1)
>
> La fe, que así recibe a Cristo y descansa en Él y en su justicia, es el único instrumento de justificación; aunque no está sola en la persona justificada, sino que siempre va acompañada por todas las otras gracias salvadoras, y no es fe muerta, sino que obra por amor. (II.2)

Con frecuencia le digo a mis alumnos seminaristas que la doctrina de la justificación por la fe solamente no es tan difícil de entender. No se requiere un Doctorado en Teología. Aun así, es una de las verdades bíblicas más difíciles de inyectar en los corazones humanos. Es difícil para nosotros el entender que no hay nada que podamos hacer para alcanzar, merecer o añadir al mérito de Cristo, y que cuando estamos delante del juicio de Dios, llegamos sin nada en nuestras manos. Debemos simplemente anclarnos en la cruz de Cristo y poner nuestra confianza en Él solamente. Cualquier iglesia que enseñe algo diferente a esta verdad fundamental se ha apartado del evangelio.

1 Canons and Decrees of the Council of Trent, Sixth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 14, 2012.

2 Juan Calvino, Institutes of the Christian Religion, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, The Library of Christian Classics, Vols. 20-21 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 2.8.59;3.4.28.

3 Canons and Decrees of the Council of Trent, Sixth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 14, 2012.

Capítulo Tres

LA IGLESIA

PODRÍAMOS HABLAR MUCHO SOBRE la doctrina Católica Romana de la iglesia, pero quiero enfocarme en el aspecto más importante de esa doctrina, es decir, la relación entre la iglesia y la salvación. Roma no ha sido muy clara en sus creencias en esta área, así que quiero revisar brevemente lo que ha dicho en el pasado y luego tratar de determinar exactamente qué es lo que cree en el siglo veintiuno.

La Iglesia Católica Romana generalmente es descrita como una institución sacerdotal. El Sacerdotalismo es una escuela de pensamiento que enseña que la salvación es mediada a través de las funciones del sacerdocio, es decir, los sacramentos. El gran énfasis en las iglesias protestantes es la predicación de la Palabra de Dios; este énfasis es evidente hasta en la arquitectura de las iglesias protestantes, teniendo el púlpito en el centro de atención. Sin embargo, el la tradición Católica Romana, el centro de atención es el altar. La Misa, el sacramento de la Eucaristía, se encuentra en el corazón de la liturgia en vez del sermón, que por cierto casi siempre es una homilía muy corta. La Eucaristía debe ser realizada por un sacerdote u obispo.

Sin embargo, si la salvación es sacerdotal, si la redención se obtiene a través de los medios de gracia que son dispensados por el sacerdote y controlados por la iglesia, ¿qué sucede con una persona que no es miembro de una comunión sacerdotal como la Iglesia Católica Romana? Desde la perspectiva de Roma, ¿puede una persona ser salva fuera de la Iglesia Católica Romana?

Esta fue una pregunta muy candente en los Estados Unidos en los 1940's y 1950's. Cuando era un niño, creciendo en los suburbios de Pittsburgh, había una división clara entre protestantes y Católicos Romanos. Era evidente en la división sociológica en el vecindario; los Católicos Romanos vivían en un lado de la autopista y los protestantes en el otro lado. Los protestantes iban a la iglesia protestante y sus hijos iban a la escuela pública; los Católicos Romanos iban a la iglesia católica y sus hijos iban a la escuela católica. Casi no había intercambio social entre ambos grupos, y había una suspicacia y desconfianza entre ellos.

No obstante, cuando pasé al décimo grado, yo y otros estudiantes protestantes

fuimos mezclados con los Católicos Romanos, debido a que los Católicos Romanos no tenían escuela para este grado. Repentinamente, los equipos de fútbol y béisbol se convirtieron en una mezcla de protestantes y católicos, y comenzamos a ver el principio de una amistad entre nosotros.

Sin embargo, un conocido católico me dijo que a él le habían enseñado en la parroquia católica que los protestantes no podían ir al cielo, ya que una persona tenía que estar dentro de la Iglesia Católica Romana para ser salva. Más adelante, me hice muy amigo de un hombre que era Católico Romano, y cuando estaba por casarme con mi esposa, Vesta, le pedí que fuera mi padrino en mi boda. Mi amigo tuvo que pedir un permiso especial a su iglesia para participar en mi boda protestante, pero se lo negaron, diciendo que asistir a un servicio protestante era un pecado serio. Entonces, ni siquiera le permitieron a mi mejor amigo asistir a mi boda, y mucho menos participar en ella. Más adelante, cuando él se casó, el obispo de Nueva York me dio permiso de participar en su boda, pero no me permitieron acercarme al altar durante el tiempo de la misa para la consumación de los votos maritales.

Cuanto entré al seminario, comencé a servir en una iglesia de refugiados de Hungría en una comunidad muy necesitada. En esa comunidad, había ocho iglesias Católicas Romanas y una pequeña iglesia protestante. El siguiente otoño me mudé a un departamento al lado de la iglesia protestante. Durante Halloween, mi departamento era el blanco favorito de los niños de la comunidad. Lanzaban lodo y tomates, y dejaban basura en la entrada. Después me enteré de que todo esto lo hacían los niños de la comunidad, pero yo ni siquiera los conocía y jamás había tenido contacto con ellos. Sin embargo, cuando enfrenté a algunos de estos niños, me dijeron que sus padres les habían dicho que el Diablo vivía en ese departamento. Resulta que bombardear el departamento del protestante era una práctica regular durante Halloween.

Comparto esta historia solo para demostrar que este tipo de actitud no desapareció cientos de años atrás. En mi propia vida he experimentado rechazo y suspicacia debido a que soy protestante. Gracias a Dios, esa actitud adversa es foránea a la cultura americana contemporánea. Los cambios promulgados por el Concilio Vaticano II han producido una atmósfera diferente. ¿Pero de dónde surgió esta suspicacia en primer lugar? ¿Cuál era el fundamento teológico e histórico para este tipo de actitud?

Cipriano y Agustín

Cipriano (m. 258), padre de la iglesia primitiva y obispo de Cartago, desarrolló una fórmula que ha sido muy importante en el desarrollo del entendimiento que tienen los Católicos Romanos sobre la relación entre la iglesia y la salvación. La frase o fórmula clásica de Cipriano era esta: "*Extra ecclesiam nulla salus*". Permítanme explicar lo que significa esta frase. *Extra* significa "fuera de" o "aparte de". *Ecclesiam* significa "iglesia". *Nulla* quiere decir "no". Finalmente, *salus* quiere decir "salvación". Entonces, Cipriano dijo que "fuera de la iglesia no hay salvación". Cipriano además dijo que la iglesia es como el arca de Noé. Dijo que es necesario que una persona esté dentro de la Iglesia Católica Romana, concreta y visiblemente, para obtener la salvación, tal como era necesario que una persona estuviera dentro del arca, concreta y visiblemente, para ser rescatados del diluvio. Ninguna persona podía estar "espiritualmente" con Noé y sobrevivir el diluvio si literalmente estaba fuera del arca. Era necesario estar dentro del arca, no afuera.

Esta declaración fue modificada hasta cierto grado por el gran Agustín (354-430), quien es considerado el teólogo supremo de la iglesia en cuanto a la eclesiología Católica Romana. Agustín tenía un concepto muy alto de la iglesia, y él, más que cualquier otro teólogo del primer milenio, desarrolló y articuló una doctrina sistemática de la iglesia. Su frase famosa es repetida frecuentemente en círculos católicos: "Aquél que no tiene a la iglesia como madre, no tiene a Dios como padre". Esta frase es la raíz de la idea de "la madre iglesia", bajo la cual uno se debe refugiar para ser redimido.

Sin embargo, la eclesiología de Agustín introdujo algunas ideas muy sofisticadas que contradecían la perspectiva Cipriánica. Estas ideas fueron impulsadas por la controversia Donatista del siglo cuarto. Esta controversia se enfocó en la legitimidad de los sacerdotes lapsi. La palabra *lapsi* tiene sus orígenes desde los días de la persecución ordenada por el Emperador Diocleciano (reinó durante 284-305) en el siglo cuarto, cuando se hizo un llamado a los cristianos a renunciar a su fe en Cristo. La historia de la iglesia nos narra la triunfante historia de muchos cristianos fieles que profesaron heroicamente su fe en Cristo al enfrentar amenazas de persecución y muerte. Estos hombres y mujeres son recordados como mártires de la iglesia. Pero no

todos los cristianos actuaron tan heroicamente. Hubo algunos, incluyendo sacerdotes y obispos, que no aguantaron la presión y repudiaron su fe en Cristo. Cuando la persecución terminó, la pregunta de cómo tratar a aquellos que habían repudiado su fe tenía que ser contestada. ¿Podían ser restaurados? ¿Eran válidos sus servicios sacerdotales o sus funciones litúrgicas?

Había un grupo en la iglesia, los llamados Donatistas, que insistían en la aceptación estricta del entendimiento Cipriánico en cuanto a la iglesia. Ellos sostenían que la iglesia visible es la iglesia verdadera solo cuando sus líderes son puros espiritualmente. Ellos decían que los sacramentos no son válidos si un sacerdote ha repudiado su fe, ha sido hereje o ha vivido en pecado mortal. La corrupción de los administradores hacía que se invalidaran los sacramentos.

¿Qué clase de problemas ocasionó esto en la iglesia? Cuando Vesta y yo estábamos haciendo los preparativos para nuestra boda, queríamos que la ceremonia fuera especialmente santa y sacra. Ambos habíamos sido criados y confirmados en la misma iglesia, así que no había duda de dónde celebraríamos nuestro matrimonio. Era la iglesia de nuestras familias. Era nuestra herencia. Sin embargo, cuando Vesta y yo nos convertimos al Cristianismo, el pastor de la iglesia nos ridiculizaba, diciéndome directamente que si creía en la resurrección física de Cristo, era un "necio infeliz". Cuando un hombre repudia la resurrección de Cristo, dudo mucho que sea cristiano. No creo que la doctrina de la resurrección esté abierta al debate teológico; la considero un aspecto esencial de la fe cristiana. Pero este hombre la negaba clara y directamente en mi presencia. Yo cuestionaba su fe, y aunque no estaba en el seminario todavía, me preguntaba si el hecho de que él nos casara invalidaría la ceremonia. Si mi pastor era un inconverso, y si los Donatistas estaban en lo correcto en cuanto a que todas las acciones litúrgicas de un incrédulo o hereje son invalidadas por su corrupción, mi matrimonio no sería válido. Este era más o menos lo que los cristianos del siglo cuarto se preguntaban.

Esta controversia tan intensa llevó a Agustín a desarrollar sus clásicas cuatro marcas de la iglesia. Dijo que la iglesia es una, santa, católica (universal) y apostólica. Era la segunda característica, la santidad de la iglesia, la que estaba en el centro de la controversia Donatista, aunque la universalidad de la iglesia también estaba implicada. Agustín dijo que la iglesia es santa debido a

su unidad con Cristo y la actividad del Espíritu Santo en ella. Es decir, Agustín no sostenía que la iglesia era intrínsecamente santa o independientemente santa, sino que era una santidad derivada, dependiente y contingente. Agustín señaló que esto no significa que todos los que están dentro de la iglesia son santos, sino que están en el lugar donde se centra la santidad de Dios. Agustín reconocía que había espigas junto al trigo verdadero, quienes a pesar de estar en la presencia de la santidad, aun así permanecen sin ser afectados por ella. Además, Agustín sostuvo que la iglesia será limpia y sin mancha hasta que llegue al cielo, y esperar que la iglesia sea pura para que su obra sea válida sería un ejercicio inútil. Agustín veía en los Donatistas un deseo prematuro de contemplar las promesas que solo sucederán en el futuro, en la iglesia celestial. Agustín dijo que si, como decían los Donatistas, la iglesia debe de ser moral y espiritualmente perfecta para ser una iglesia verdadera, entonces las iglesias Donatistas tampoco eran iglesias. No podía haber iglesias verdaderas en este mundo, ya que ni una es perfecta.

Agustín se refería a la iglesia como un *corpus per mixtum*, "un cuerpo mixto", es decir, una mezcla de creyentes y no creyentes. Aun así, Agustín sostenía que el pueblo de Dios, es decir, los elegidos, existen substancialmente dentro de la iglesia visible, aunque admitía que pudiera ser que haya más creyentes fuera de la iglesia. Con este argumento, Agustín estaba modificando la perspectiva mayoritaria de que sostenía que la membresía visible es un ingrediente esencial para la salvación. Agustín abrió la puerta para la posibilidad de redención para aquellos que no están unidos a la iglesia visible y físicamente (aunque deberían de estarlo).

Ignorancia invencible

El Concilio de Florencia (1431-45) restituyó la necesidad de ser parte de la iglesia visible para experimentar la salvación. Este concilio declaró que, "todo aquel que no esté dentro de la Iglesia Católica, no solo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, no puede ser participe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles, a no ser que antes de su muerte se uniere con ella".[1]

En los años posteriores a la Reforma, este problema se hizo más difícil para Roma. Después de una o dos generaciones, los nietos de los Reformadores

originales estaban llenando las iglesias Luteranas, Anglicanas y Reformadas a lo largo de toda Europa. Algunas naciones enteras se identificaban a sí mismas como protestantes, prohibiendo que los Católicos Romanos predicaran en esas áreas. Los protestantes adoraban a Dios en Cristo, y sostenían las verdades fundamentales de los concilios ecuménicos más antiguos, y buscaban ser discípulos fieles. ¿Acaso deberían de ser puestos en la misma categoría de sus ancestros (los Reformadores), quienes abiertamente habían dicho “no” a la madre iglesia?

Un papa de los tiempos modernos se ha distinguido por ser la principal barrera papal para que exista reconciliación entre Roma y la Reforma—Pío IX quien sirvió su oficio de 1846 hasta 1878. Sin embargo, también moderó la fuerte línea de la perspectiva Cipriánica. En 1863, en una encíclica muy significativa, titulada *Quanto Conficiamur Moerore* (“Sobre las Doctrinas Falsas”), Pío reiteró la seriedad de estar fuera de la institución visible de Roma. Sin embargo, Pío añadió algo muy importante, hablando del tipo de provisión de gracia o indulgencia para aquellos que sufren de lo que él denominó “ignorancia invencible”. Pío escribió:

> Es necesario mencionar y censurar el grave error que atrapa a algunos católicos que creen que es posible obtener la salvación fuera de la verdadera fe y de la unidad Católica. Esa creencia es contraria a la enseñanza Católica. Por supuesto, existen aquellos que tienen una ignorancia invencible de nuestra muy santa religión, pero que observan con cuidado la ley natural y los preceptos dados por Dios al corazón del hombre y que estando dispuestos a obedecer a Dios llevando una vida recta y honesta, pueden ayudados por la luz de la gracia divina, alcanzar la vida eterna, porque Dios quién ve claramente, escudriña y conoce el corazón humano, la disposición, los pensamientos y las intenciones de cada uno, en su suprema misericordia y bondad, de ninguna manera permite que nadie sufra el castigo eterno, a menos que por su propia voluntad haya caído en el pecado.[2]

La ignorancia invencible es un concepto importante en la teología Católica Romana, particularmente con respecto a la relación entre las comunidades protestantes y Católicas Romanas. La ignorancia invencible es una ignorancia que no se puede sobreponer, y por lo tanto es excusable (contrario a la ignorancia vencible, que puede y debe ser conquistada, y por ende no es

excusable). En Romanos 1:20, Pablo dice que los hombres “no tienen excusa” debido a que la revelación general de Dios sobre Sí mismo es muy clara. En el día del juicio, nadie será capaz de decir que no tenía conocimiento de Dios, ni caerá en la categoría de ignorancia invencible. Pueden ser ignorantes, pero será una ignorancia vencible, siendo así inexcusables.

Suponga que va conduciendo por la ciudad y se acerca a un semáforo. La luz para su carril está en rojo, pero usted avanza de todas formas. Inmediatamente se percata de una luz azul en su retrovisor de un carro detrás de usted. Cuando el oficial se aproxima y le dice que se merece una infracción, usted le dice: “Lo siento, oficial. No quise hacer nada malo. No sabía que no debía pasar por alto una luz roja en esta ciudad. Verá, yo no vivo aquí. Soy de otra ciudad”. El oficial diría, “Lo siento, pero la ignorancia de la ley no es una excusa”. Cuando usted conduce es responsable de conocer las leyes del lugar en donde está. Su ignorancia ha sido sobrepuesta, y por lo tanto no tiene excusa.

Ahora suponga que los planeadores de la ciudad están tratando de alcanzar el presupuesto del año, así que deciden secretamente que a partir de las 9 a.m. del siguiente día, todos los vehículos deberán detenerse con las luces verdes, y avanzar con las luces rojas. Violar esta nueva ley será sancionado con una costosa infracción. Luego, los planeadores le avisan a la policía pero ellos no le comunican a nadie. La ley es promulgada en secreto. Por lo tanto, ningún conductor tiene forma de saberlo. Entonces, si usted conduce en la ciudad después de las 9 a.m. el siguiente día y avanza al ver una luz verde, usted puede apelar la infracción basándose en ignorancia invencible. Usted tiene una excusa—no le avisaron que la ley había cambiado.

Esta es la clase de oportunidad que Pío IX les dio a los protestantes que habían crecido en la comunidad protestante, y que no habían sido expuestos a la enseñanza Católica Romana y a la verdad del Catolicismo. Estas personas tal vez pudieron ser Católicos Romanos si hubieran sido expuestos a la verdad. Pero como no lo fueron, se les concede la indulgencia de la ignorancia invencible.

Esta no es una indulgencia que cubre a todos los protestantes. Pío IX hizo una distinción entre aquellos que son genuina e invenciblemente ignorantes y

aquellos que son ofensores de la iglesia al rechazar deliberadamente sus enseñanzas. Esas personas no tienen esperanza de salvación. Pío escribió, “la salvación eterna no puede ser obtenida por aquellos que se oponen a la autoridad y a las declaraciones de la misma Iglesia, y que están deliberadamente separados de la unidad de la iglesia y del sucesor de Pedro, el Pontífice Romano”.[3]

En la encíclica de Pío XII en 1943, *Mystici Corporis Christi* (“El Cuerpo Místico de Cristo”), se dieron algunas advertencias adicionales con respecto a la necesidad y urgencia de ser miembros de la Iglesia Católica Romana, donde el papa identificó a la Iglesia Católica Romana visible con el cuerpo místico de Cristo. Esto quería decir que cualquier persona fuera de la iglesia Romana estaba fuera del cuerpo de Cristo. Entonces, una vez más, la iglesia tomó una posición muy dura.

Deseo para la iglesia

Mencioné en la introducción que el Vaticano I se refirió a los protestantes como cismáticos y herejes, pero el Vaticano II se refirió a ellos como “hermanos separados”. Esta alteración en el lenguaje representó una nueva actitud, particularmente en el Oeste, entre Católicos Romanos y protestantes. Fue muy distinto al Vaticano I.

El Vaticano II, como muchos de los grandes concilios de la iglesia que han surgido a lo largo de los siglos, se denominó “un concilio ecuménico”. Este término viene de la palabra griega *oikoumene*, que quiere decir “el mundo habitado”. Entonces, un concilio ecuménico es un concilio de la Iglesia Católica Romana mundial; no está restringido a algunos obispos de una ciudad, país o continente, sino que todas las naciones están representadas. Los Católicos Romanos reconocen veintiún concilios en la historia de la iglesia como ecuménicos, mientras que los protestantes solo reconocen como ecuménicos a los que ocurrieron del siglo cuarto hasta el siglo noveno. Obviamente, desde la Reforma, todos los concilios “ecuménicos” han sido estrictamente reuniones Católicas Romanas. En el Vaticano II, por ejemplo, se hizo la invitación a los protestantes a participar como observadores, pero no se les dio ningún derecho para votar.

El uso del término “concilio ecuménico” para el Vaticano II creó algo de confusión. Se llevó a cabo en los 1960’s, durante el movimiento ecuménico,

que buscaba tener más unidad entre las denominaciones protestantes. Cuando el Papa Juan XXIII ordenó el Concilio Vaticano II y se refirió a él como un concilio ecuménico, muchos protestantes pensaron que Roma estaba interesada en participar activamente en el movimiento ecuménico, como si Roma estuviera abriendo las puertas para reunificar a los "hermanos separados".

Por supuesto, el Vaticano II no era un acto de reconciliación con el Protestantismo. Sin embargo, sí hubo un espíritu genuino de apertura en el Vaticano II que no había existido jamás en la historia del Catolicismo. Durante el concilio, hubo algunos que estaban en contra del espíritu triunfalista que se implicaba en la creencia Cipriánica. Ahora había un énfasis en ver a la iglesia como siervo, en vez de señor; como pastor, en vez de amo.

Es en esta atmósfera que comenzó a surgir una nueva discusión de cómo se deberían de relacionar los protestantes con los Católicos Romanos. Fue aquí que sucedió u nuevo concepto en la Iglesia Católica romana, la idea de *votum ecclesiae*, o "el deseo de pertenecer a la iglesia".

El votum ecclesiae tiene su raíz en la importancia del bautismo en la teología Católica Romana. Cuando examinamos la perspectiva Romana sobre los sacramentos, veremos que el bautismo es concebido como *ex opere operato*, es decir, "mediante el trabajo del trabajo", dando automáticamente la gracia justificadora a aquellos que la reciben. Si uno no ha sido bautizado está en una condición muy seria. Es por eso que aun en nuestros días, algunas enfermeras están autorizadas para bautizar infantes en el cuarto de parto, en caso de que el bebé esté por morir, asegurándose así de que esos bebés no se mueran sin ser bautizados. El bautismo es la causa instrumental de la justificación.

No obstante, algunos eruditos Católicos Romanos supusieron el escenario en el que una persona que profesa fe en Cristo y dice que quiere ser unida a la Iglesia Católica Romana, muere antes de ser bautizada. ¿Esa persona es condenada debido a que no recibió el bautismo de justificación? La Iglesia Católica Romana tiene una tangente conocida como el *votum baptismi*, o "el deseo del bautismo". Si una persona desea ser bautizada pero no puede hacerlo debido a circunstancias providenciales, esa persona es considerada como bautizada a los ojos de la iglesia. No ha participado en el rito real, pero

sí tiene la gracia espiritual debido a que su deseo por el bautismo es real. Entonces, construyendo sobre esa idea, algunos eruditos Romanos han sugerido que los protestantes pueden ser considerados como miembros de la iglesia Católica Romana por medio del *votum ecclesiae*, el deseo de la iglesia.

La teología Católica Romana es famosa por hacer distinciones muy finas, y el *votum ecclesiae* no es la excepción. El *votum ecclesiae explicitum* es un deseo *explícito* de unirse a Roma. Esta categoría cubre a la persona que está en circunstancias similares al hombre que muere antes de ser bautizado. Tiene que ver con una persona que no pertenece a Roma, un protestante, que comienza a conocer la Iglesia Católica Romana, y después escucha las enseñanzas Romanas y cree en ellas, y desea unirse a la iglesia. Este individuo pasa por todo el proceso de catecismo y está por unirse a la iglesia, a punto de entrar física y visiblemente al arca, por así decirlo, pero muere en un accidente de tráfico antes de llegar. Esta persona tenía un deseo de unirse a la iglesia, pero nunca consumó ese deseo. Tal persona es considerada como miembro de la Iglesia Católica Romana.

La categoría más amplia es el *votum ecclesiae implicitum*, que es un deseo *implícito* de unirse a la Iglesia Católica Romana. En esta categoría está la persona que "le han lavado el cerebro" algunos ministros protestantes que predican en contra de Roma, y que ha sido convencida por estos argumentos, y que ha sido engañada hasta aceptar estas creencias herejes. Pero en el núcleo de su corazón, esta persona tiene un deseo genuino de estar en la iglesia verdadera; solo que no sabe dónde encontrarla. Si tan solo supiera la verdad, no se rehusaría a someterse a ella. Movería el cielo y la tierra para hacerse miembro de la Iglesia Católica Romana. Esta persona es considerada un miembro de la Iglesia Católica Romana debido al deseo genuino de ser obediente a Dios y a Cristo, mediante el *votum ecclesiae implicitum*. No hay necesidad de expresar verbalmente el deseo de unirse a la iglesia. Solo necesita tener un deseo interno de agradar a Dios, que por implicación es un deseo de estar en la verdadera de iglesia, que por implicación es Roma. Obviamente, esta categoría es extremamente amplia, muy contraria a la analogía del arca de Cipriano.

La aceptación de Roma de la fórmula Cipriánica ha cambiado tan radicalmente, que un sacerdote de Boston, el Padre Leonard Feeney, fue excomulgado en 1953 por enseñar la perspectiva Cipriánica de que no hay

salvación fuera de la Iglesia Católica Romana. Además, el Papa Pablo VI, en un decreto en 1965, escribió que los sacerdotes "deben vivir como buenos pastores que conocen a sus ovejas, y deben buscar a aquellos que no están en el rebaño, para que ellos también puedan escuchar la voz de Cristo, para que puedan estar bajo una misma grey y un mismo pastor",[4] implicando que hay algunas ovejas fuera del redil, es decir, la Iglesia Católica Romana.

Finalmente, Roma algunas veces habla de vestigia ecclesiae, o "rastros de la iglesia", que pueden ser encontrados en otras comunidades. De acuerdo a este concepto, existen remanentes de la verdadera iglesia en otras iglesias. Aunque no existen otras iglesias verdaderas como tales, pues solo la Iglesia Católica Romana es el cuerpo místico de Cristo, aun así hay verdad y gracia en otras iglesias, y las personas se pueden salvar ahí también.

Afirmaciones Católicas Romanas y Protestantes

Entonces, no cabe duda de que en algunos aspectos, la Iglesia Católica Romana pareciera haber suavizado sus declaraciones en cuanto a que es la única iglesia verdadera. Sin embargo, a veces pareciera reiterar esa idea. En el Catecismo de la Iglesia Católica (1995), Roma reitera su afirmación de que "fuera de la iglesia no hay salvación":

> ¿Cómo entender esta afirmación tantas veces repetida por los Padres de la Iglesia? Formulada de modo positivo significa que toda salvación viene de Cristo, la Cabeza por la Iglesia que es su Cuerpo: "El santo Sínodo, basado en la sagrada Escritura y en la Tradición, enseña que esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación. Cristo, en efecto, es el único Mediador y camino de salvación que se nos hace presente en su Cuerpo, en la Iglesia. Él, al inculcar con palabras, bien explícitas, la necesidad de la fe y del bautismo, confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que entran los hombres por el Bautismo como por una puerta. Por eso, no podrían salvarse los que sabiendo que Dios fundó, por medio de Jesucristo, la Iglesia católica como necesaria para la salvación, sin embargo, no hubiesen querido entrar o perseverar en ella" (Vaticano II, Lumen Gentium, 14). (Sección 846)
>
> Pero esta afirmación es seguida inmediatamente por una cláusula más suave:
>
> Esta afirmación no se refiere a los que, sin culpa suya, no conocen a Cristo

> y a su Iglesia: “Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna” (Vaticano II, Lumen Gentium, 16). (847)

Finalmente, en el 2007, la Iglesia Católica Romana, con la aprobación del Papa Benedicto XVI, publicó un documento titulado “Respuestas a Algunas Preguntas Acerca de Ciertos Aspectos Sobre la Doctrina de la Iglesia”. Esta declara: “De acuerdo a la doctrina Católica, estas Comunidades no tienen la sucesión apostólica mediante el sacramento del Orden, y por tanto, están privadas de un elemento constitutivo esencial de la Iglesia. Estas Comunidades eclesiales que especialmente a causa de la falta del sacerdocio sacramental, no han conservado la auténtica e íntegra sustancia del Misterio eucarístico, según la doctrina católica, no pueden llamarse “Iglesias” en sentido propio”.[5] Este documento fue la chispa que encendió mucha crítica, ya que parecía reiterar la fórmula Cipriánica que solo hay una iglesia verdadera.

Contrario a estas enseñanzas Católicas Romanas, notemos el balance y la imparcialidad de la Confesión de Fe de Westminster:

> La iglesia católica o universal, que es invisible, se compone del número de los elegidos que han sido, son o serán reunidos en uno, bajo Cristo la cabeza de ella; y es la esposa, el cuerpo, la plenitud de Aquel que llena todo en todo.(25.1)
>
> La iglesia visible, que también es católica o universal bajo el evangelio (no está limitada a una nación como anteriormente en el tiempo de la ley), se compone de todos aquellos que en todo el mundo profesan la religión verdadera, juntamente con sus hijos, y es el reino del Señor Jesucristo, la casa y familia de Dios, fuera de la cual no hay posibilidad ordinaria de salvación. (25.2)
>
> A esta iglesia católica visible ha dado Cristo el ministerio, los oráculos y los sacramentos de Dios, para reunir y perfeccionar a los santos en esta vida y hasta el fin del mundo; y por su propia presencia y espíritu, de acuerdo con su promesa los hace eficientes para ello. (25.3)
>
> Esta iglesia católica ha sido más visible en unos tiempos que en otros. Y las

> iglesias específicas que son parte de ella, son más puras o menos puras, de acuerdo como se enseñe y se abrace la doctrina del Evangelio, se administren los sacramentos y se celebre con mayor o menor pureza el culto público en ellas. (25.4)
>
> Las más puras iglesias bajo el cielo están expuestas tanto a la impureza como al error, y algunas han degenerado tanto que han llegado a ser, no iglesias de Cristo, sino sinagogas de Satanás. Sin embargo, siempre habrá una iglesia en la tierra para adorar a Dios conforme a su voluntad. (25.5)

Creo que Roma necesita clarificar su posición en este tema. Esto es muy importante para Roma ya que se considera sí misma una institución sacerdotal. Si la justificación no es solamente por la fe o confianza en Cristo, sino que ocurre primeramente a través de los sacramentos, el bautismo y la penitencia, los cuales requieren que un sacerdote los administre, entonces las iglesias protestantes no pueden proveer salvación, y Roma debe ser la única iglesia verdadera. Pero si los protestantes están en lo correcto en cuanto a su doctrina de la justificación, Roma no es una iglesia en lo absoluto. Roma no puede declarar ambas cosas.

1 Ecumenical Council of Florence, Session II, http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/FLORENCE.HTM, consultado en Marzo 15, 2012. Esta declaración fue reiterada en algunas declaraciones del Concilio Vaticano I.

2 Quanto Conficiamur Moerore, Section 7, http://papalencyclicals.net/Pius09/p9quanto.htm, consultado en Marzo 15, 2012.

3 Ibid., Section 8.

4 Presbyterorum Ordinis, Cap. 1, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbytererum-ordinis_en.html, consultado en Marzo 15, 2012.

5 Responses to Some Questions Regarding Certain Aspects of the Doctrine on the Church, Fifth Questions, http://www.docrinafiel.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_enhtml, consultado en Marzo 15, 2012.

Capítulo Cuatro

LOS SACRAMENTOS

EN AÑOS RECIENTES, EN ALGUNOS sectores de la iglesia protestante, ha surgido un nuevo interés en la liturgia y la naturaleza de la religión sacramental. Este nuevo brote de interés en los sacramentos está surgiendo en una época en la que el mundo se está volviendo cada vez más devoto al secularismo. Lo sagrado y lo sacramental está siendo restaurado en algunos círculos como una respuesta ante el secularismo, que es cada vez más profundo.

Sin embargo, la Iglesia Católica Romana siempre ha tenido un concepto muy fuerte sobre el carácter sacramental de la vida. Una de las razones por la que la Iglesia Romana tiene siete sacramentos, en vez de dos como los protestantes, es debido al enfoque sacramental detrás de su teología del hombre. Es por eso que esta es un área importante de diferencias y desacuerdos entre protestantes y Católicos Romanos. Debo mencionar que no es fácil comparar la posición monolítica de los católicos con las diversas posiciones protestantes. Las comunidades protestantes no siempre están de acuerdo en cuanto a la naturaleza y la significancia de los varios sacramentos. De hecho, durante la Reforma, las iglesias Reformadas descubrieron que era imposible lograr unidad con las iglesias Luteranas debido a sus diferencias en La Santa Cena. Las diferencias entre protestantes sobre los sacramentos no es algo nuevo.

Las diferencias básicas tienen que ver con el número de sacramentos, su naturaleza, su eficacia (es decir, lo que los sacramentos logran, cómo funcionan, etc.) y su modalidad. Este último punto puede que sea el más importante de todos, porque la Iglesia Católica Romana cree que los sacramentos hacen lo que deben hacer *ex opere operato*, es decir, “mediante el trabajo del trabajo”. En otras palabras, El simple hecho de efectuar el sacramento causa que la gracia opere y realice lo que se debe realizar. De acuerdo a esta perspectiva, los sacramentos automáticamente derraman gracia al recipiente. Así que, en este capítulo voy a contemplar los siete ritos considerados como sacramentos en la Iglesia Católica Romana, y voy a hablar de cómo se entienden y lo que deben lograr. Concluiré con un breve

análisis de la posición protestante.

Los sacramentos de la Iglesia Católica Romana

La palabra *sacramento* viene del Latín *sacramentum*, que es equivalente a la palabra griega *mysterion*. Por supuesto, la palabra en español *misterio* proviene del griego *mysterion*. Lo raro es que la palabra *mysterion* en el Nuevo Testamento nunca hace referencia a lo que hoy llamamos sacramentos. El significado es completamente diferente, pero en el lenguaje actual utilizamos la palabra “misterio” en un sentido más amplio para referirnos a la dimensión escondida, mística y trascendental de los sacramentos. Es por eso que la Iglesia Católica Romana se refiere a los sacramentos como “los santos misterios”.

Históricamente, la iglesia Romana ha identificado siete ritos eclesiásticos como sacramentos. El número de los siete sacramentos fue fijado por Roma en el Segundo Concilio de Lyon (1274), en el Concilio de Florencia (1431-45) y en el Concilio de Trento (1545-63). Entonces, desde el siglo trece, la Iglesia Católica Romana ya había fijado el número de los sacramentos en siete.

La razón detrás de estos siete sacramentos así como la selección de ellos fue percibida como análoga al concepto medieval de las siete etapas de la vida. Eso quiere decir que hay una gracia sacramental para cada etapa de la vida. El sacramento para la etapa inicial de la vida es el bautismo. Cuando la persona pasa de la niñez a la edad juvenil, está el sacramento de la confirmación (primera comunión). Cuando la persona se casa, hay el sacramento del matrimonio. Al concluir la vida, queda la extrema unción. Además, existen tres clases de gracia especial que ofrecen asistencia divina para vivir en el mundo. El sacramento de las santas ordenanzas o la ordenación, es para aquellos que entran al ministerio especial de la iglesia como instrumentos de Dios para ayudar a otros. Luego están los dos sacramentos que se creen ofrecen la mayor ayuda en este mundo. Uno es la penitencia, que sirve para toda la vida después del bautismo. El otro es el sacramento de la Santa Cena, el cual se considera como el más importante de todos en la Iglesia Católica Romana. Algunos se refieren a estos siete sacramentos en términos de las cuatro dimensiones de la tierra y las tres dimensiones del cielo, pero esa idea no forma parte de la enseñanza oficial de

la iglesia.

El Bautismo

El sacramento del bautismo es el primer sacramento administrado a una persona en la Iglesia Católica Romana. Como ya mencioné anteriormente, Roma sostiene que el bautismo derrama gracia, *ex opere operato*, y la gracia derramada en el bautismo es la gracia de la regeneración. Esto significa que cuando una persona es bautizada, ésta nace de nuevo en el Espíritu y la disposición de su alma es transformada, dejándola justificada a los ojos de Dios. Como ya he notado anteriormente, la justicia es "infundida" o derramada sobre su alma. Es decir, Roma cree y enseña que el bautismo es el pre-requisito o la causa instrumental para la justificación. En contraste, la teología protestante enseña que la causa instrumental es la fe, y que Dios "imputa" la justicia en el creyente.

Sin embargo, aunque el bautismo limpia a una persona del poder y la culpa del pecado original y le infunde la gracia de la justificación, no quiere decir que la ha santificado perfectamente. Aún existe un remanente de la naturaleza del pecado. En términos católicos, el bautismo no quita la concupiscencia (la inclinación hacia el pecado) de una persona, y es por eso que la gente bautizada frecuentemente cae en pecado. Aun así, la concupiscencia no es un pecado en sí misma. En este punto los protestantes no estamos de acuerdo, puesto que toda disposición al pecado es pecado.

De acuerdo a Roma, los pecados cometidos después del bautismo, especialmente los pecados mortales, destruyen la gracia justificadora del bautismo, lo que hace necesario que una persona sea justificada de nuevo. Los pecados mortales son llamados "mortales" debido al poder que tienen de destruir la gracia justificadora del bautismo. El sacramento de la penitencia, que consideraremos después, tiene el propósito de resolver este problema.

La Confirmación

Después del bautismo, los Católicos Romanos reciben el sacramento de la confirmación. Roma no considera la confirmación como una nueva infusión de gracia en adición al bautismo, sino como un incremento de gracia hacia la madurez. En otras palabras, la confirmación fortalece y estimula la gracia dada en el bautismo hacia la madurez. Si me permiten usar una analogía un

poco burda, es como una “vacuna de refuerzo”.

La confirmación es diferente al bautismo, pero este último sacramento es un requisito para el primero. La confirmación no puede suceder sin en bautismo. De hecho, la palabra *confirmación* en sí misma sugiere que algo que ya sucedió en el pasado está siendo afirmado.

En la mayoría de los casos, la confirmación es aplicada cuando un niño alcanza la “edad de la discreción”, la edad cuando puede comprender el rito (generalmente alrededor de los siete años). Generalmente es aplicada por un obispo y se hace ungiendo al niño con aceite con la imposición de manos.

El Matrimonio

El sacramento del matrimonio, como el bautismo, involucra la infusión de la gracia. La gracia especial del matrimonio es dada por Dios para fortalecer la unión de un hombre con una mujer. Por tanto, una boda no solamente es un rito externo que involucra promesas, sanciones y ordenanzas autoritativas, sino que es una gracia especial infundida a la pareja, con el fin de que puedan lograr una unión mística real.

La Extrema Unción o unción de los enfermos

El sacramento de la unción de los enfermos se basa en la exhortación del libro de Santiago: “¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados” (5:14-15). Originalmente la unción era un rito de sanidad, no un rito de preparación para la muerte. De hecho, la Iglesia Católica Romana recientemente re-enfatizó que la unción es un regalo de gracia que debe ser usado cada vez que una persona está enferma, con la esperanza de que sane, no solo de prepararla para la muerte. Sin embargo, su uso principal es como una última unción de gracia para fortalecer al penitente, no sea que una persona muera en pecado mortal en su vida y por lo tanto vaya al infierno, habiendo matado la gracia de la justificación.

La unción de los enfermos es aplicada a aquellas personas cuyas vidas están en peligro a causa de alguna enfermedad. Es administrada por un sacerdote, y éste aplica aceite, previamente consagrado y bendecido por el obispo, en la

frente del enfermo (generalmente en forma de cruz) y también en sus manos.

Las Santas Ordenanzas u orden sacerdotal

El sacramento de las santas ordenanzas es la ordenación de los sacerdotes, obispos y diáconos. También infunde gracia, y da poderes especiales a aquellos que lo reciben. Los dos poderes especiales dados a un sacerdote en la ordenación son el poder de la absolución y el poder de la consagración. La absolución es el poder de perdonar pecados como parte del sacramento de la penitencia, permitiendo que el recipiente reciba los sacramentos sin pecado. La consagración es el acto por el cual se reparte el pan y el vino en la Santa Cena, y que, de acuerdo a la Iglesia Católica, se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo. El sacerdote consuma el acto de consagración al hablar las palabras de la institución de la Santa Cena.

Cuando Martín Lutero fue ordenado como sacerdote y fue llamado a presidir su primera Misa, justo en el momento de la liturgia de la consagración de los elementos, Lutero se llenó de miedo y no pudo continuar con la Misa. Lutero estaba aterrorizado y anonadado ante el peso tan enorme que había sido puesto sobre él, el poder de hablar las palabras que transforman los elementos del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

Los dos sacramentos de mayor importancia para la Iglesia Católica Romana, y que son los más divisivos en términos de la relación de Roma con el Protestantismo, son la penitencia y la Santa Cena (la Eucaristía). Muchas personas creen que la gran diferencia entre la Iglesia Católica Romana y las iglesias protestantes es el hecho de que Roma tiene siete sacramentos y los protestantes solo dos. Pero la diferencia real se centra en estos dos elementos y la manera en que son entendidos. Por esta razón, quiero considerar la penitencia y la Santa Cena con mayor detalle y alcance que los otros cinco sacramentos.

La Penitencia

El sacramento de la penitencia es crucial en la división entre el Protestantismo y el Catolicismo Romano porque aborda los dos problemas centrales en el debate entre los Reformadores y Roma—la justificación específicamente, y los méritos y la gracia en un sentido más amplio. Este es el ojo del huracán; estas son las cuestiones reales que dividen a Roma de los

protestantes.

Como mencioné en el capítulo 2, cuando Martín Lutero respondió al *Diatribe* de Desiderius Erasmus en el siglo dieciséis, Lutero le agradeció a Erasmo por no enfocarse en cuestiones como la autoridad papal, el rol de María, los ritos litúrgicos de la iglesia, o las reliquias. Lutero se percató de que Erasmo estaba lidiando principalmente con la doctrina de la justificación por la fe solamente, que para Lutero era el fundamento donde la iglesia prevalece o se derrumba. Pudieran debatirse algunos otros asuntos, pero la cuestión de cómo una persona es justificada tiene consecuencias eternas.

El sacramento de la penitencia fue instituido por la iglesia para ayudar a la gente que comete pecados mortales. Como mencioné en la introducción, la penitencia es una segunda dote de justificación para aquellos cuyas almas han naufragado.[1] El alma de una persona naufraga cuando comete un pecado mortal, el cual destruye la gracia de la justificación. Sin embargo, esa persona puede ser restaurada a la justificación a través de la penitencia.

La forma del sacramento de la penitencia es la absolución, cuando el sacerdote dice, "*Te absolvo*", es decir, "Te absuelvo". Esta práctica es muy repugnante para los protestantes. Si usted le pregunta a un grupo de protestantes cuál es el mayor desacuerdo que tienen con el Catolicismo Romano, muy seguramente uno de ellos dirá, "No le tengo que confesar mi pecado a ningún sacerdote; yo puedo orar por mí mismo". Los protestantes generalmente se muestran muy indignos ante la idea del requerimiento de la confesión. Si le preguntamos a otro del grupo, tal vez nos diga, "¿Quién se cree el sacerdote para absolverme?". Los protestantes insisten en que el perdón viene a través de Cristo, no de un ser humano, aún si es un sacerdote. Pero el dilema entre el Protestantismo y el Catolicismo Romano no es la confesión o la absolución. De hecho, muchos servicios de las iglesias protestantes incluyen una confesión corporal por el pecado, seguida por una seguridad de que tenemos perdón en Cristo, donde el ministro comparte una promesa bíblica como 1 Juan 1:9: "Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de nuestra maldad". Eso es absolución. También, es importante mencionar que Roma ha señalado varias veces que cuando un sacerdote dice "*Te absolvo*", no presupone que él tiene la autoridad en sí mismo para absolver a alguien, sino que está hablando en el nombre de Jesucristo y en el nombre de la iglesia, a quien el Señor le ha

dado la autoridad de atar y desatar (Mat. 16:19; 18:18).

Existen tres dimensiones en el sacramento de la penitencia—contrición, confesión y satisfacción. Contrición significa apartarse del pecado con una conciencia genuina de que ha ofendido a Dios; es un quebrantamiento del corazón, no solo un temor al castigo, a lo que llamamos atrición. La oración de contrición de la Iglesia Católica Romana dice lo siguiente: “Oh Dios mío, estoy realmente arrepentido por haberte ofendido, y detesto todos mis pecados porque me hacen sentir la pérdida del cielo y los dolores del infierno; pero más que nada porque te ofenden a Ti, Dios mío, quien eres benévolo y merecedor de todo mi amor. Resuelvo firmemente, con la ayuda de Tu gracia, el confesar mis pecados, el hacer penitencia y arreglar mi vida. Amén”. Mucho de esa oración, especialmente las partes que hablan de la pérdida del cielo y los dolores del infierno más bien son atrición. Contrición es cuando un pecador expresa tristeza por haber ofendido a Dios.

La segunda dimensión, la confesión, es, por supuesto, el acto de confesar los pecados. Los protestantes no tienen problema con la contrición y la confesión. El problema está en la tercera dimensión de la penitencia, que es la satisfacción. Los Católicos Romanos enseñan que para que el sacramento sea completo, es necesario que el penitente haga “obras de satisfacción”, las cuales satisfacen las demandas de la justicia de Dios. Entonces, un pecador no ha terminado su labor cuando confiesa sus pecados; aún debe realizar obras de satisfacción. Estas obras pueden ser pequeñas. Por ejemplo, un pecador puede ser obligado a rezar cinco “Aves Marías” o tres “Padres Nuestros” (el “Ave María” es una oración Católica Romana pidiendo la intercesión de la Virgen María). Pero si los pecados de esta persona son muy severos, puede ser que sea obligada a hacer un peregrinaje. Históricamente, uno de los métodos favoritos de la iglesia para realizar obras de satisfacción ha sido el dar limosnas.

Como noté antes, Roma enseña que una obra de satisfacción le otorga un mérito congruente al pecador. Este tipo de mérito es diferente al mérito digno. El mérito digno es aquel mérito que Dios debe recompensar; el mérito congruente es aquel que sería congruente que Dios recompensara. Aun así, también es mérito verdadero. Es un mérito devengado, sin el cual el penitente no puede ser justificado, sin importar cuánta fe tenga en la expiación de Jesucristo. Por tanto, el pecador debe realizar obras de satisfacción para

obtener méritos.

El debate de la Reforma sobre la justificación surgió de una práctica muy relacionada con el sacramento de la penitencia, específicamente con las obras de satisfacción y las limosnas. Casi siempre que ocurre una controversia teológica significativa en la iglesia, empieza como un debate sobre alguna práctica dentro de ella. Usualmente, el debate sobre la práctica abre las puertas para que entre un debate sobre la teología implícita sobre dicha práctica. En el caso de la Reforma, esa práctica fue la venta de indulgencias.

¿Qué es una indulgencia? Básicamente, una indulgencia es una trasferencia de méritos. Una persona debe tener suficientes méritos para ir al cielo. Si una persona muere sin los méritos suficientes para ir directo al cielo, debe pasar por el purgatorio, donde literalmente será purgada o limpiada. El purgatorio no es el infierno; es el lugar donde una persona es castigada amorosa y santamente. A través de este castigo, un individuo llega a ser lo suficientemente justo para entrar al cielo; en otras palabras, éste obtiene los méritos suficientes para entrar al cielo. Una persona puede pasar cinco minutos en el purgatorio o bien pueden ser mil años, dependiendo de su saldo de méritos con el que llega al purgatorio.

Sin embargo, la Iglesia Católica Romana afirmó que tenía el poder para dar méritos a aquellos a quienes les faltaran, con el fin de acortar sus días en el purgatorio. ¿De dónde obtenía la iglesia estos méritos? Se dice que provienen de las obras de supererogación, aquellas obras que son más meritorias que lo que Dios requiere, tales como la muerte de un mártir o una vida sacrificial. Estas obras son realizadas por los santos, y el exceso de méritos de estas obras forma un tesoro de méritos que la iglesia puede usar para dar indulgencias a una persona en el purgatorio.

Creo que no hay un concepto dentro de la Iglesia Católica Romana que sea más repugnante para los protestantes que el concepto del tesoro de méritos. Una persona que cree en la justificación solo por la fe llora ante esta idea. Esto es debido a que los protestantes también creen en un tesoro de méritos, uno que es infinito e inexhaustible, pero que creemos que ese tesoro está lleno solamente con los méritos del Hijo de Dios. Lo que está en riesgo en la controversia de las indulgencias es la suficiencia de Cristo para redimir a una persona. De acuerdo al Protestantismo, la justificación ocurre debido al

mérito que Cristo ha acreditado a Su pueblo. Para Roma, una persona nunca puede ser completamente salva hasta tener méritos propios suficientes.

Como ya mencioné antes, la práctica de las indulgencias fue un factor claro para el surgimiento de la Reforma. A principios del siglo dieciséis, la Iglesia Romana comenzó a planear la reconstrucción de la Basílica de San Pedro en Roma. En 1517, el Papa Leo X ofreció indulgencias para aquellos que dieran limosnas para el proyecto de la basílica. La iglesia había dejado muy en claro que las indulgencias no deberían ser vendidas como si la iglesia estuviera en necesidad. La iglesia creía que estaba ofreciendo una forma alternativa de dar limosna como parte de sus obras de satisfacción. Entonces, nadie debería de dar limosnas para la construcción de San Pedro a menos que fuera con un corazón contrito y humillado por sus pecados. En otras palabras, estas limosnas estaban inseparablemente relacionadas con el sacramento de la penitencia, aunque recibirían ciertas indulgencias especiales.

No obstante, Johann Tetzel, un predicador alemán de la orden de los Dominicos, comenzó a vender indulgencias. Tetzel no hacía un llamado a practicar el sacramento de la penitencia. Este predicador claramente estaba distorsionando el sistema Católico Romano de indulgencias, y Roma reconoce esto hasta el día de hoy. Pero Lutero retó a Tetzel en cuanto a su venta de indulgencias. Esta protesta de Lutero provocó una fuerte examinación del sistema de méritos a la luz de la doctrina de la justificación por la fe.

La Santa Cena

La Iglesia Católica Romana considera la Santa Cena como el milagro de la Misa, conocido como transubstanciación. El prefijo *trans-* significa “a lo largo de”, y *substanciación* se deriva de la palabra *sustancia*. Entonces la transubstanciación implica una sustancia que se está moviendo a lo largo de ciertos elementos.

El concepto de sustancia, definido por la Iglesia Católica Romana, toma prestado la terminología filosófica de Aristóteles, quien diferenció la sustancia de los accidentes de un objeto. La sustancia es la esencia de una cosa, y los accidentes son las cualidades externas de ese objeto, sus apariencias externas. Si yo miro una silla, no puedo ver su esencia, los átomos o las moléculas, debido a que son demasiado pequeñas para mis ojos.

Pero puedo ver su color, su forma, su textura y otras cualidades externas.

Hay dos elementos en la Eucaristía; el pan y el vino. La sustancia del pan y el vino, así como sus accidentes están presentes en este sacramento. De acuerdo a Roma, cuando se hace la oración de consagración durante la Misa, la sustancia de los elementos es transformada supernaturalmente en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, aunque los accidentes del pan y el vino permanecen iguales. El pan aún se ve como pan, sabe como pan, se siente como pan y huele a pan. Pero no es pan. Su sustancia, su esencia, ha sido transformada supernaturalmente en el cuerpo de Cristo. De igual forma, la sustancia del vino es trasformada en la sustancia de la sangre de Cristo.

¿Por qué se arrodillan los Católicos Romanos antes de sentarse en las bancas de la Misa? ¿Por qué el sacerdote se arrodilla también cuando pasa por el altar? Bueno, en el altar de cada Iglesia Católica Romana hay un recipiente santo llamado tabernáculo. Algunas veces es una caja cuadrada simple, pero a veces es más elaborada. Ese es el centro de enfoque de todas las veneraciones. La gente se arrodilla para venerar o adorar la presencia del tabernáculo. Pero no es la caja en sí que la gente venera, sino lo que esta contiene. El tabernáculo contiene la hostia sagrada, el pan y el vino que han sido transformados en el cuerpo y la sangre de Cristo. Los Católicos Romanos están convencidos de que el cuerpo real y la sangre real de Cristo están en ese recipiente. Quiere decir que Cristo está ahí sustancial y físicamente.

La celebración de la Misa es descrita en el Catecismo de la Iglesia Católica como “el Santo Sacrificio”. Esto ha ocasionado que los protestantes argumenten que si en verdad el pan es el cuerpo de Cristo y el sacerdote lo rompe, la iglesia está quebrando el cuerpo de Cristo una vez más, cuando la Escritura dice que fue quebrado una vez por todas, y que Su sacrificio fue suficiente para pagar por el pecado de Su pueblo (He. 7:27; 10:12-14). ¿Acaso no es verdad que el cuerpo de Cristo está siendo mutilado de nuevo en la Misa? ¿No estamos atormentando a Aquel que ha completado Su sacrificio? Roma dice que no es así, ya que no es un sacrificio sangriento, y además dice que al hacer esto estamos trayendo al presente el sacrificio de Cristo. Sin embargo, la idea en sí de que todavía estamos haciendo sacrificios en el nuevo pacto es aberrante para los protestantes, ya que sostenemos que el sacrificio de Cristo en la cruz fue tan grande que el repetirlo es denigrarlo.

Los protestantes tampoco están de acuerdo con la idea de que el cuerpo humano de Cristo esté presente en más de un lugar al mismo tiempo. La perspectiva Católica Romana le atribuye la cualidad de omnisciencia al cuerpo físico de Cristo. Si la Misa está siendo celebrada simultáneamente en Nueva York, Chicago y Los Ángeles, entonces, de acuerdo a la enseñanza Católica Romana, el cuerpo y la sangre de Jesús, las cuales son parte de su naturaleza humana, no de su naturaleza divina, están presentes en más de un lugar al mismo tiempo. Roma dice que esto ocurre ya que hay una comunicación poderosa entre la naturaleza divina (la cual es omnipresente) con la naturaleza humana. Pero si asumimos que la naturaleza divina de Cristo tiene las mismas cualidades que Su naturaleza física, entonces Roma tiene un problema con Su Cristología. El Concilio de Calcedonia (451) definió la relación entre las dos naturalezas de Cristo, diciendo que Jesús es *vera homo vera deus*, es decir, "verdaderamente hombre y verdaderamente Dios", y que las dos naturalezas coexisten sin llegar a mezclarse para que éstas retengan sus propios atributos. Entonces, Roma necesita explicar cómo el atribuir omnipresencia al cuerpo de Cristo no implica una contradicción en Su doctrina. ¿Cómo puede suceder sin mezclar ambas naturalezas?

En tiempos modernos, ha habido algunas reacciones dentro de la Iglesia Católica Romana en contra del concepto de la transubstanciación, que fue particularmente iniciada por el teólogo flamenco Eduardo Schillebeeckx (1914-2009). Schillebeeckx escribió un libro titulado *Cristo, El Sacramento del Encuentro con Dios*, en el que argumenta que la iglesia debería de deshacerse de las fórmulas de Aristóteles. Él buscaba replantear la doctrina en términos modernos, abandonando el termino *transubstanciación* en favor del nuevo *transignificación*. De acuerdo a este punto de vista, el cuerpo y la sangre de Cristo no están físicamente presentes en el pan y el vino, pero sí están real y objetivamente ahí. Por tanto, en la consagración, el pan y el vino toman el significado real del cuerpo y la sangre de Cristo.

Sin embargo, en 1965, el Papa Pablo VI promulgó una encíclica sobre la Eucaristía, Mysterium Fidei ("El Misterio de la Fe"), que negó las ideas de Schillebeeckx y reafirmó fuertemente la enseñanza tradicional de la Iglesia Católica sobre la Santa Cena. Pablo VI dijo:

> La Iglesia, pues, con un prolongado trabajo de siglos, no sin ayuda del Espíritu Santo, ha establecido, confirmándola con la autoridad de los

> concilios, norma que con frecuencia se ha convertido en contraseña y bandera de la fe ortodoxa, debe ser religiosamente observada, y nadie, a su propio arbitrio o so pretexto de nueva ciencia, presuma cambiarla. ¿Quién, podría tolerar jamás, que las fórmulas dogmáticas usadas por los concilios ecuménicos para los misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnación se juzguen como ya inadecuadas a los hombres de nuestro tiempo y que en su lugar se empleen inconsideradamente otras nuevas? Del mismo modo no se puede tolerar que cualquiera pueda atentar a su gusto contra las fórmulas con que el Concilio Tridentino ha propuesto la fe del misterio eucarístico.[2]

Afirmaciones Católicas Romanas y Protestantes

De igual forma, Roma reafirmó muchas de sus declaraciones tradicionales sobre los sacramentos en la edición más reciente del Catecismo de la Iglesia Católica (1995). Esto es lo que dice el catecismo con respecto a algunos de los temas más controversiales que hemos estado analizando:

> La Iglesia afirma que para los creyentes los sacramentos de la Nueva Alianza son necesarios para la salvación. (Sección 1129)

> Los sacramentos de la Nueva Ley fueron instituidos por Cristo y son siete, a saber, Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio. Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual, (1210)

> El santo Bautismo es el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el espíritu (vitae spiritualis ianua) y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos. Por el Bautismo somos liberados del pecado y regenerados como hijos de Dios, llegamos a ser miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia y hechos partícipes de su misión. (1213)

> Por el Bautismo, todos los pecados son perdonados, el pecado original y todos los pecados personales así como todas las penas del pecado. En efecto, en los que han sido regenerados no permanece nada que les impida entrar en el Reino de Dios, ni el pecado de Adán, ni el pecado personal, ni las consecuencias del pecado, la más grave de las cuales es la separación de Dios. (1263)

> Con el Bautismo y la Eucaristía, el sacramento de la Confirmación constituye el conjunto de los “sacramentos de la iniciación cristiana”, cuya unidad debe ser salvaguardada. Es preciso, pues, explicar a los fieles que la recepción de este sacramento es necesaria para la plenitud de la gracia. En efecto, a los bautizados “el sacramento de la Confirmación los une más íntimamente a la Iglesia y los enriquece con una fortaleza especial del Espíritu Santo. (1285)

> En el corazón de la celebración de la Eucaristía se encuentran el pan y el vino que, por las palabras de Cristo y por la invocación del Espíritu Santo, se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. (1333)

> Muchos pecados causan daño al prójimo. Es preciso hacer lo posible para repararlo (por ejemplo, restituir las cosas robadas, restablecer la reputación del que ha sido calumniado, compensar las heridas). La simple justicia exige esto. Pero además el pecado hiere y debilita al pecador mismo, así como sus relaciones con Dios y con el prójimo. La absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó. Liberado del pecado, el pecador debe todavía recobrar la plena salud espiritual. Por tanto, debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe “satisfacer” de manera apropiada o “expiar” sus pecados. Esta satisfacción se llama también “penitencia”. (1459)

> Las indulgencias se obtienen por la Iglesia que, en virtud del poder de atar y desatar que le fue concedido por Cristo Jesús, interviene en favor de un cristiano y le abre el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos para obtener del Padre de la misericordia la remisión de las penas temporales debidas por sus pecados. (1478)

Contrario a estas declaraciones, esta es la posición que tomaron los Reformadores sobre estas cuestiones, descritas en la Confesión de Fe de Westminster:

> Sólo hay dos sacramentos instituidos por Cristo Nuestro Señor en el Evangelio; y son el Bautismo y la Cena del Señor; ninguno de los cuales debe ser administrado sino por un ministro de la palabra legalmente ordenado. (27.4)

> Aun cuando el menosprecio o descuido de este sacramento sea un pecado grave, sin embargo, la gracia y la salvación no están tan inseparablemente

unidas a ella, de manera que no pueda alguna persona ser regenerada o salvada sin el bautismo, o que todos los que son bautizados sean indudablemente regenerados. (28.5)

En este sacramento [la Santa Cena] Cristo no es ofrecido a su Padre, ni se hace ningún verdadero sacrificio por la remisión de los pecados de los vivos ni de los muertos; sino que solamente es una conmemoración del único ofrecimiento de sí mismo y por sí mismo en la cruz, una sola vez para siempre y una ofrenda espiritual de la mayor alabanza posible a Dios a causa de esto. Así que el sacrificio papal de la misa, como ellos le llaman, es la injuria más abominable al único sacrificio de Cristo, la única propiciación por todos los pecados de los elegidos. (29.2)

Las misas privadas o la recepción de este sacramento de un sacerdote o por cualquier otro privadamente; como también el negar la copa al pueblo; el adorar los elementos, el elevarlos o llevarlos de un lugar a otro para adorarlos y el guardarlos para pretendidos usos religiosos; todo esto es contrario a la naturaleza de este sacramento y a la institución de Cristo. (29.4)

Los elementos exteriores de este sacramento, debidamente apartados para los usos ordenados por Cristo, tienen tal relación con El crucificado, que verdadera aunque sólo sacramentalmente, se llaman algunas veces por el nombre de las cosas que representan, a saber: el cuerpo y la sangre de Cristo; no obstante, en sustancia y en naturaleza ellos todavía son verdadera y solamente pan y vino, como eran antes. (29.5)

Esa doctrina que sostiene un cambio de sustancia del pan y del vino a la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, (llamada comúnmente transubstanciación), por la consagración del sacerdote, o de algún otro modo, es repugnante no sólo a la Escritura sino también a la razón y al sentido común; echa abajo la naturaleza del sacramento; y ha sido y es la causa de muchísimas supersticiones, y además una crasa idolatría. (29.6)

Creo que estas citas manifiestan claramente que nada ha cambiado, tanto para protestantes como para Católicos Romanos, en cuanto a borrar sus ya muy sabidas diferencias sobre los sacramentos. La perspectiva Romana permanece entrampada de errores y supersticiones, particularmente en su insistencia de que el bautismo contiene la gracia de la justificación, y en su enseñanza de

que el cuerpo de Cristo es sacrificado una y otra vez en la Misa. Roma proclama cosas que son repugnantes para aquellos que creen y confían en la Palabra de Dios.

1 Canons and Decrees of the Council of Trent, Sixth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 16, 2012.

2 *Mysterium Fidei*, http://www.papalencyclicals.net/Pailo06/p6myster.htm, consultado en Marzo 16, 2012.

Capítulo Cinco

EL PAPADO

EN JULIO 18 DE 1870, COMO PARTE del concilio ecuménico conocido como el Vaticano I, la Iglesia Católica Romana definió formalmente la doctrina de la infalibilidad papal. Esta doctrina fue declarada como de fide (“de la fe”), es decir, como una doctrina oficial de la iglesia, y negarla sería considerado una herejía. El voto en el concilio para elevar esta doctrina al estatus *de fide* fue de 533 a 2.

Entonces, la proclamación formal de la doctrina de la infalibilidad papal es relativamente reciente, mucho después de la Reforma Protestante. Sin embargo, el concepto de la infalibilidad papal tiene sus orígenes mucho más atrás en la historia de la iglesia. Por este motivo, sería útil repasar el trasfondo histórico que llevaron a las declaraciones del Vaticano I.

Como vemos en el libro de los Hechos, la iglesia comenzó en Jerusalén, y Jerusalén fue el punto central de la iglesia en sus primeros años. Fue ahí donde se llevó a cabo el primer concilio eclesiástico para lidiar con los Judaizantes (Hechos 15). Sin embargo, Hechos termina con el apóstol Pablo yendo hacia Roma. Nadie sabe quién fundó la iglesia en Roma, pero pronto se convirtió en el enfoque de la iglesia, especialmente después de la destrucción de Jerusalén en el 70 DC.

Roma obviamente era una ciudad muy importante, siendo la capital del Imperio Romano. Es por eso que la iglesia en Roma tenía un estatus único. Algunos han argumentado que la presencia de la iglesia en la capital también influenció el desarrollo de sus estructuras. Hans Küng (n. 1928), un teólogo Católico Romano de origen suizo, argumenta que la razón principal por la que la Iglesia Católica Romana optó por tener una monarquía episcopal mediante el papa fue debido a la influencia del sistema gubernamental del Imperio Romano. Küng opina que la iglesia sencillamente adoptó muchas estructuras políticas y jurídicas del gobierno Romano, al que los miembros de la iglesia estaban muy acostumbrados.

No es difícil encontrar indicaciones de la importancia de la iglesia de Roma. La epístola de Pablo a los Romanos tiene mucho peso, y sabemos que Pablo anticipaba ministrar ahí (Rom. 1:11, 13; 15:23) y esperaba que la iglesia

romana lo ayudara en un viaje a España (15:24, 28). Dice la tradición—y además existe mucha evidencia extra-bíblica para apoyar esto—que tanto Pablo como Pedro fueron martirizados en Roma alrededor del 65 DC, durante las persecuciones el Emperador Nerón. Al considerar todo esto, no nos sorprende que el líder de la congregación en Roma haya sido considerado como un líder de todo el movimiento Cristiano en los primeros años de la iglesia.

Una de las evidencias que nos demuestra la prominencia de los líderes de la iglesia Romana es la epístola de Clemente. Esta carta extra-bíblica, escrita alrededor del año 95, fue escrita por alguien que se identifica a sí mismo como el obispo de Roma. De acuerdo a la tradición, Clemente fue el cuarto obispo de Roma, después de Pedro, Lino y Anacleto. Clemente escribió su carta a la iglesia de Corinto, a quien Pablo también le escribió por lo menos dos cartas (1 y 2 Corintios). La primera carta a los Corintios está llena de amonestaciones a una iglesia muy problemática. La segunda carta demuestra que la iglesia había corregido muchas de las cosas que Pablo había corregido en la primera carta, pero, aun así, los problemas permanecieron, incluyendo algunos falsos profetas que contradecían la autoridad de Pablo. Algunas veces nos preguntamos cómo le fue a los Corintios en el largo plazo. ¿Será que finalmente lidiaron con las divisiones que Pablo menciona, o será que continuaron igual?

Tristemente, I Clemente indica que a la iglesia no le fue muy bien, ya que el obispo de Roma tuvo que intervenir 40 años después para resolver una situación en la iglesia de los Corintios. Tal parece que había un problema en la organización de la iglesia y que algunos habían intentado revocar a los líderes de la iglesia, pensando que ellos eran más dotados para el oficio. Entonces, Clemente, el obispo de Roma, les escribió una carta, exhortándoles a comportarse como es digno de una iglesia.

Un historiador de la iglesia, tras analizar I Clemente, dijo que la carta está escrita en un espíritu fraternal y amoroso, en vez de un tono tiránico y autócrata. Pero, enfatiza el historiador, aunque está escrita en un tono fraternal, es un regaño fraternal de todas formas. Creo que es una excelente descripción del tono de I Clemente. Clemente no suena como un papa del siglo veintiuno promulgando una encíclica que ordena a los Corintios a arrepentirse de sus hechos. Al contrario, su preocupación pastoral por la

situación en Corinto es evidente. Es una carta de amonestación pastoral hacia otra congregación, sin imponer jurisdicción global.

Conforme pasaron los siglos, el obispo de Roma comenzó a incrementar gradualmente su poder y autoridad. Por ejemplo, en las controversias del siglo cuarto, los debates teológicos entre Pelagio y Agustín en África del Norte, las autoridades de la iglesia local apelaron al obispo de Roma para que interviniera. Al pasar los años, los papas comenzaron a apropiarse una jurisdicción global sobre todas las iglesias. Esto fue muy evidente en el área Este del imperio. Finalmente, en 1054, un grupo de representantes papales viajaron a Constantinopla para insistirle a Miguel Cerulario, el patriarca de Constantinopla, a que reconociera que la iglesia de Roma era la iglesia madre. Cerulario se negó, causando el Gran Cisma, la división de la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa del Este; una división que hasta la fecha aún no ha sanado.

Galicanismo y Ultramontanismo

En el siglo diecinueve surgieron dos tendencias filosóficas significativas que tuvieron un alto impacto en el Concilio Vaticano I. En primer lugar estaba el fenómeno del Galicanismo. Esta escuela de pensamiento se originó en Francia en el siglo trece, lo cual explica el origen del término Galicanismo: “Galo” era el nombre de la región que, durante los tiempos Romanos, abarcaba lo que hoy conocemos como Francia. El Galicanismo empezó con la resistencia de los Cristianos Franceses ante la Iglesia Romana. La iglesia de Francia quería gobernar sus propios asuntos, en vez de obedecer órdenes del papa. Aunque fue un esfuerzo fallido, el Galicanismo continuó hasta convertirse en el término para denominar cualquier esfuerzo similar de auto gobierno. Cuando en el siglo diecinueve, el Galicanismo alcanzó su apogeo era el término usado para todos los que deseaban un gobierno autóctono sin intervención del papa. Esto no era tan solo una lucha eclesiástica, sino también política, ya que en muchos países de Europa no existía la separación entre iglesia y estado. Y claro, el papado todavía tenía considerable poder político en ese tiempo.

En segundo lugar estaba la escuela de pensamiento conocida como ultramontanismo. La palabra ultramontanismo literalmente significa “más allá de las montañas”. Este término fue aplicado a aquellos que se oponían al

Galicanismo y estaban a favor de la autoridad centralizada de Roma, la cual estaba más allá de los Alpes de Francia. El ultramontanismo estaba a favor del gobierno centralizado de la Iglesia Católica Romana, con el papa como el pontífice supremo.

En Junio de 1846, Giovanni María Mastai-Ferretti fue nombrado como Papa Pío IX, quien tendría el papado más largo de la historia con treinta y dos años. Cuando Pío ascendió al poder, era percibido como un tanto liberal, y ciertamente no como un ultramontanista. Pero durante los primeros años de su papado, varios de sus intentos de reforma se vieron fallidos, ocasionando que Pío entrara en una crisis personal. Como resultado, Pío se convirtió en un fuerte oponente del movimiento Galicanista, y comenzó a presionar a la iglesia a fortalecer la autoridad papal.

En 1854, Pío promulgó la encíclica papal *Ineffabilis Deus* ("El Dios Inefable") sin consultar al Colegio de Cardenales. En esta encíclica, Pío declaró la concepción inmaculada de María (la enseñanza de que María nació sin pecado original), y la declaró como una doctrina *de fide*. Voy a pasar más tiempo examinando esta encíclica y todo el tema concerniente a María en el capítulo 6, pero lo menciono aquí para demostrar que Pío tendía a querer gobernar la iglesia de manera autócrata. También hizo algo similar en 1864 cuando publicó el "Sílabo de Errores" que condenaba una larga lista de proposiciones, incluyendo el naturalismo, la evolución, el liberalismo, y la separación de iglesia y estado. Este documento también atacaba tajantemente al Protestantismo. Específicamente negaba la proposición de que "el Protestantismo no es nada más que otra forma de la misma religión cristiana verdadera, y Dios se place de igual manera que con el Catolicismo Romano".[1] Obviamente, los protestantes criticaron severamente a Pío por esta declaración.

En la década anterior al Vaticano I, ocurrieron algunos eventos políticos significativos que tuvieron un fuerte impacto sobre los decretos del concilio. En 1860, el rey de Italia, Victor Emanuel II, derrotó a la milicia del papa y conquistó la mayoría de las tierras del papa, dejando a Pío con un poco más que el Vaticano. Pío excomulgó a Victor Emanuel, pero el rey se rehusó a doblegarse ante el papa. Sin embargo, esta oposición tuvo el efecto de crear una enorme simpatía del pueblo católico por Pío. De hecho, varias campañas financieras fueron creadas para ayudar al papa, y al final, las finanzas de Pío

estaban mejor que antes de perder sus tierras. Además, Pío continuó recibiendo el apoyo y la veneración de todo el pueblo católico en el mundo.

Küng, el teólogo suizo, quien ha sido hasta cierto punto crítico del papado, dijo esto con respecto a la popularidad de Pío:

> Aunque Pío IX…provocó conflictos de conciencia en los católicos italianos, también generó mucha simpatía hacia su persona y su oficio en su rol del hombre perseguido por los poderes anti-cristianos. El lazo dogmático de los católicos hacia el papa ahora había adquirido un toque sentimental. Había despertado un nuevo fenómeno: una "veneración al papa" altamente emocional, la cual fue fortalecida por las para ya entonces acostumbradas audiencias papales y los peregrinajes a Roma. Pío IX era un filántropo y tenía una personalidad muy radiante, pero era peligrosamente emocional aparte de haber sido entrenado superficialmente en teología y era completamente ajeno a los métodos científicos modernos. Además, estaba mal aconsejado por celosos, pero mediocres profesores, quienes también tenían una mentalidad dogmática y poco realista. Por esta razón, Pío veía la crisis de las tierras papales simplemente como un episodio en la historia universal de la lucha entre Dios y Satanás, y tenía la esperanza de combatir esta lucha con una confianza mística en la victoria de la divina providencia.[2]

Entonces, cuando Pío convocó el Vaticano I en 1869, el papado estaba bajo amenaza de las autoridades seculares, pero contaba con el apoyo del pueblo.

Decisiones del Vaticano I

La primicia del papa fue establecida en la Cuarta Sesión del Vaticano I, cuyas decisiones están registradas en "La Primera Constitución Dogmática de la Iglesia de Cristo" (Julio 18, 1970). Vale la pena considerar algunas de las declaraciones de este documento. La introducción dice:

> Y puesto que las puertas del infierno tratan, si pueden, a derrocar a la iglesia, y su asalto con un odio que aumenta día a día contra su fundamento divinamente establecido, juzgamos necesario, con la aprobación del consejo sagrado, y para la protección, defensa y crecimiento de la grey católica, a proponer la doctrina sobre la 1) institución, 2) permanencia y 3) la naturaleza de la primacía sagrada y apostólica, sobre la cual la fuerza y la

> coherencia de toda la Iglesia depende. Esta doctrina debe ser creída y sostenida por todos los fieles de acuerdo con la antigua fe e inmutable de toda la iglesia. Además, habremos de prohibir y condenar los errores contrarios que son tan perjudiciales para la grey del Señor.[3]

Notemos la insistencia en que "esta doctrina debe ser creída y sostenida por todos los fieles". Algunas veces las encíclicas papales y las declaraciones conciliares dicen que una doctrina particular debe ser sostenida por todos los Católicos Romanos. Pero aquí dice que la doctrina de la infalibilidad papal no solamente debe ser sostenida, sino también creída. "La mayoría de las declaraciones conciliares no solamente hacen declaraciones, sino también proscriben errores. Por ejemplo, el Concilio de Trento dijo, "Si alguno dijere, que el pecador se justifica con solo la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad; sea anatema".[4] La palabra anatema significa "*maldito*" o "*excomulgado*".

Las declaraciones del Vaticano I también incluyen algunos anatemas. En el primer capítulo de la Constitución Dogmática, el concilio definió la primacía de Pedro, declarando que no solo era uno de los apóstoles, sino que Jesús le dio preeminencia sobre los demás apóstoles de la iglesia primitiva. Al final de ese capítulo, el concilio declaró lo siguiente: "Por lo tanto, si alguien dice que el bendito Pedro, el apóstol, no fue nombrado por Cristo el Señor como príncipe de los apóstoles y cabeza visible de toda la iglesia militante, o que se trataba de un primado de honor y no uno de verdadera y propia jurisdicción que recibió directa e inmediatamente de nuestro Señor Jesucristo mismo: sea anatema".[5]

Así mismo, el concilio aseveró que la primicia de Pedro ha sido heredada perpetuamente al obispo de Roma, y esta también es una creencia esencial: "si alguien dice que no es por la institución del mismo Cristo el Señor (es decir, por derecho divino) que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en su primado sobre toda la iglesia, o que el Romano Pontífice no es el sucesor del bienaventurado Pedro en este primado: sea anatema".[6] Entonces, no solo existe la sucesión de obispos, sino que la primicia de Pedro también es heredada.

Finalmente, el concilio dijo:

> Si alguien dice que el Romano Pontífice se ha limitado a una oficina de supervisión y orientación, y no tiene el supremo poder de jurisdicción sobre toda la iglesia, y esto no sólo en materia de la fe y la moral, sino también en aquellas que se refieren a la disciplina y gobierno de la Iglesia dispersa por todo el mundo, o que sólo tiene la parte principal, pero no la absoluta plenitud, de ese poder supremo, o que este poder de la suya no es ordinaria e inmediata tanto sobre todas y cada una de las iglesias y sobre todos y cada uno de los pastores y los fieles: sea anatema.[7]

Es decir, la autoridad papal no es solamente una autoridad de enseñanza, sino una autoridad gubernamental. Entonces, el papa tiene jurisdicción sobre la disciplina y el gobierno de toda la iglesia. Esto es a lo que los Católicos Romanos se refieren con la primacía de jurisdicción.

La Definición de la Infalibilidad

Es en el cuarto y último capítulo de la Constitución Dogmática que encontramos la definición de la infalibilidad papal:

> Enseñamos y definimos como dogma divinamente revelado que cuando el Romano Pontífice habla EX CÁTEDRA, es decir, cuando, en el ejercicio de su cargo de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres que se celebrará por toda la iglesia, que posee, por la asistencia divina prometida a él en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe o la moral. Por lo tanto, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables.[8]

Hay dos conceptos clave en esta definición. Primero, la infalibilidad papal es restringida a aquellas declaraciones del papa en cuanto a la fe y la moral que son *ex cátedra*, es decir, cuando el pontífice decide algo por toda la iglesia. Por tanto, el Vaticano I no estaba diciendo que si nos encontramos al papa en las calles de Roma y le preguntamos dónde está la pizzería más cercana, nos tiene que dar la dirección exacta. Puede ser que nos envíe por la calle equivocada o a otra parte de la ciudad. El papa es falible en esa clase de asuntos triviales. En otras palabras, el concilio no promulgó la infalibilidad de la persona, sino del oficio, y en cuestiones de la fe y la moral. En segundo

lugar, de acuerdo a esta declaración, la infalibilidad papal no es intrínseca; más bien proviene de la asistencia divina prometida al papa a través de Pedro. El papa es infalible en cuestiones de la fe y la moral debido a la asistencia divina que le es dada.

Ha habido mucha controversia con respecto a la última línea de la cita anterior: “Por lo tanto, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables”. La pregunta aquí es si el papa habla ex sese—es decir, “por sí mismo”—o si habla por toda la iglesia. ¿La infalibilidad papal es algo que el papa puede ejercer unilateralmente o debe ser algo que se hace en un mismo espíritu con los obispos y cardenales de la iglesia? El Vaticano I nunca contestó esta pregunta, ya que el concilio terminó prematuramente debido a la invasión de Roma por Victor Emanuel II. Por eso, los participantes no pudieron atar todos los cabos.

Hubo varias reacciones tras los pronunciamientos del Vaticano I. Por un lado estaban aquellos que aplaudieron fuertemente la doctrina de la infalibilidad papal. Estos individuos comenzaron a enseñar extravagantemente la infalibilidad *intrínseca* del papa. Algunos hasta hicieron comparaciones entre la infalibilidad de Dios y la infalibilidad del papa. En el otro lado estaban muchos que se oponían fuertemente a esta doctrina. El teólogo e historiador alemán Johan Josef Ignaz von Döllinger rehusó aceptar el decreto de la infalibilidad, por lo que fue excomulgado. Así mismo, un grupo de Católicos Romanos salieron de la comunión y formaron lo que ahora se conoce como la Iglesia Católica Antigua. Para 1950 ya había más de cien mil miembros de este grupo. La Iglesia Católica Antigua se encuentra mayormente en Alemania, Suiza y Holanda, y es prácticamente lo mismo que la Iglesia Católica Romana, excepto que no reconoce la primicia del papa.

En 1872, Otto von Bismarck, el canciller del nuevo Imperio Alemán, fue criticado duramente por algunos obispos locales debido a sus políticas. Bismarck respondió que no necesitaba prestar atención a los obispos, ya que solo son “mercenarios” sin poder ni autoridad. Bismarck había interpretado el Vaticano I como si los obispos ya no tuvieran poder. A sus ojos, los obispos eran insignificantes en comparación del papa. Los obispos respondieron indignados, diciendo que habían recibido su autoridad directa e inmediatamente de Jesucristo. La controversia era esencialmente sobre la

cláusula final de la Constitución Dogmática del Vaticano I. Ese mismo año, Pío IX afirmó que los obispos sí habían recibido su autoridad directa e inmediatamente de Jesucristo, y que la doctrina de la infalibilidad papal no los excluía de la autoridad de la iglesia. El problema es que no se definió cuál era el balance de esa autoridad.

Clarificaciones del Vaticano II

No es de sorprenderse que la pregunta surgiera de nuevo en el Vaticano II. En la sección titulada *Lumen Gentium* ("Luz de las Naciones") se habló de la infalibilidad del papa con un poco de más detalles. Como mencioné antes, el espíritu básico del Vaticano II era radicalmente diferente que el del Vaticano I. El Vaticano I sucedió en un contexto de miedo e inestabilidad emocional. El Vaticano II tomó lugar en un contexto conciliador e irénico. Por ejemplo, el Vaticano I se refirió a los protestantes como cismáticos y herejes. En contraste, el Vaticano II se refirió a ellos como hermanos separados. El papa Juan XXIII dijo que ya era el tiempo de abrir las ventanas de la iglesia para que entrara una nueva brisa, es decir, un espíritu fresco de humildad.

A pesar del tono cálido y conciliatorio, *Lumen Gentium* reafirmó el Vaticano I con respecto a la primicia e infalibilidad del papa. El Vaticano II añadió algunas cosas que resolvieron algunas preguntas respecto a la autoridad del papa y los obispos, pero para nada revocó las afirmaciones del Vaticano I sobre la infalibilidad del papa en asuntos de la fe y la moral. Vale la pena analizar brevemente las declaraciones más importantes de *Lumen Gentium*.

Primero, el concilio dijo, "Este santo Sínodo, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I, enseña y declara con él que Jesucristo, Pastor eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles lo mismo que Él fue enviado por el Padre, y quiso que los sucesores de aquéllos, los Obispos, fuesen los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos".[9] Todos los obispos fueron declarados como sucesores de los apóstoles. El papa es el sucesor de Pedro, el príncipe de los apóstoles, y los obispos son los sucesores de los demás apóstoles. Por tanto, los obispos no son "mercenarios", como dijo Bismarck; más bien son tan importantes como los demás apóstoles que servían bajo la autoridad de Pedro.

En segundo lugar, el concilio declaró que la autoridad de los obispos es otorgada por medio de la ordenación y la consagración, y no por la

confirmación o asignación del papa. “Para realizar estos oficios tan excelsos, los Apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una efusión especial del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos, y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus colaboradores este don espiritual, que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal. Enseña, pues, este santo Sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, llamada, en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los Santos Padres, sumo sacerdocio, cumbre del ministerio sagrado”.[10] ¿Por qué el concilio se esmeró tanto en enseñar que la autoridad del oficio de los obispos reside en el sacramento de las santas ordenanzas? Fue para demostrar que el poder y la autoridad de los obispos vienen directamente de Dios a través de los sacramentos, y no a través de la autoridad del papa.

En tercer lugar, el concilio dijo, “Aunque cada uno de los obispos no goce por si de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva”.[11] Entonces, mientras que el papa es infalible, los obispos no. No obstante, los obispos pueden proclamar la doctrina cristiana infaliblemente—si están de acuerdo con el papa o con su concilio ecuménico. Los obispos tienen que actuar dentro de ese ámbito para ser partícipes en la infalibilidad del papa. Digamos que es un concepto corporal, no individual. El individual está reservado solo para el papa.

Esta enseñanza tiene varias implicaciones. Primero, la infalibilidad del papa tiene límites. Tiene primicia pero no absolutismo. Hay ciertas cosas que el papa no puede hacer de acuerdo a la ley canónica. Por ejemplo, el papa no puede abolir el episcopado o usurpar el oficio de los obispos. No puede escribir una encíclica diciendo que ha decidido infaliblemente que ya no existe el oficio de obispo. Si un papa quisiera hacer eso, la iglesia lo derrocaría, ya que el Vaticano II dice que la infalibilidad del papa se extiende a toda la iglesia. El enfoque de la doctrina de la infalibilidad del papa se centra en él, pero no reside en él intrínsecamente.

En segundo lugar, el poder del papa no es arbitrario. El papado debe ser

percibido como un ministerio, no como un dominio. El Vaticano I se refirió al papa como la cabeza del cuerpo de Cristo, es decir, la cabeza de la iglesia. Pero si Cristo es la Cabeza de la iglesia, ¿cómo puede ser el papa también la cabeza? ¿Acaso el papa no está usurpando la posición que le fue dada Cristo solamente? Es por eso que el Vaticano II se refiere al papa como el pastor de la grey, o como el vicario de Cristo, o la cabeza de Cristo en la tierra. Es en ese sentido que es la cabeza de la iglesia, siendo el representante o sustituto del liderazgo de Jesús; pero Cristo es la Cabeza de la iglesia.

En tercer lugar, el papa comparte responsabilidades colegiadas con los obispos para gobernar la iglesia. Su gobierno no debe ser unilateral, sin consultar a los obispos.

Afirmaciones del Protestantismo y del Catolicismo Romano

La Iglesia Católica Romana continúa afirmando estas enseñanzas. El Catecismo de la Iglesia Católica (1995) declara:

> "El Romano Pontífice, cabeza del colegio episcopal, goza de esta infalibilidad en virtud de su ministerio cuando, como Pastor y Maestro supremo de todos los fieles que confirma en la fe a sus hermanos, proclama por un acto definitivo la doctrina en cuestiones de fe y moral [...] La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo episcopal cuando ejerce el magisterio supremo con el sucesor de Pedro", sobre todo en un Concilio Ecuménico. Cuando la Iglesia propone por medio de su Magisterio supremo que algo se debe aceptar "como revelado por Dios para ser creído" y como enseñanza de Cristo, "hay que aceptar sus definiciones con la obediencia de la fe". Esta infalibilidad abarca todo el depósito de la Revelación divina. (Sección 891)

Las confesiones y los credos de la Reforma fueron escritos antes de que se surgiera la doctrina de la infalibilidad papal, pero es importante recordar lo que los Reformadores creían acerca del papado. La Confesión de Fe de Westminster dice:

> La iglesia católica o universal, que es invisible, se compone del número de los elegidos que han sido, son o serán reunidos en uno, bajo Cristo la cabeza de ella; y es la esposa, el cuerpo, la plenitud de Aquel que llena todo

en todo. (25:1)

No hay otra cabeza de la Iglesia sino el Señor Jesucristo; (1) ni puede en ningún sentido el Papa de Roma ser cabeza de ella. (25:6)

Haríamos bien en recordar que solo hay un Hombre que ha hablado infaliblemente—nuestro Señor Jesucristo, quien es la única Cabeza de Su iglesia. Recibamos entonces Su Palabra—las Escrituras—como la única comunicación infalible de Dios.

1 Syllabus of Errors, #18, http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/P9SYLL.HTM, consultado en Marzo 19, 2012.

2 Hans Küng, Infallibe? An Inquiry, trans. Edward Quinn (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971), 92-93.

3 Vatican Ecumenical Council I Decrees, Session 4: 18 July 1870—First Dogmatic Constitution on the Church of Christ, Chap. 1, http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/_PE.HTM, consultado en Marzo 19, 2012

4 Canons and Decrees of the Council of Trent, Sixth Session, http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, consultado Marzo 19, 2012.

5 Vatican Ecumenical Council I Decrees, Session 4: 18 July 1870—First Dogmatic Constitution on the Church of Christ, Chap. 1, http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/_PE.HTM, consultado en Marzo 19, 2012.

6 Ibid., Chap 2.

7 Ibid., Chap. 3

8 Ibid. Chap. 4

9 Vatican Ecumenical Council II Documents, *Lumen Gentium*, Dogmatic Constitution on the Church, Chap. 3, http://www.intratext.com/IXT/ENG0037/_PA.HTM. Consultado en Marzo 19, 2012.

10 Ibid.

11 Ibid.

Capítulo Seis

M A R I A

LA PERSPECTIVA DE LA IGLESIA CATÓLICA sobre María, la madre de Jesús, ha sido un tema de mucha controversia, no solo entre protestantes y Católicos Romanos, sino también dentro de la misma Iglesia Católica. Tal como la enseñanza de la infalibilidad del papa, muchas de las enseñanzas Católicas sobre María no fueron definidas formalmente hasta mucho después de la Reforma. De hecho, en el caso de María, muchas de las definiciones se formalizaron en 1854 y después en 1950. Sin embargo, la persona de María ha sido un tema con mucha tradición e historia dentro de la Iglesia Católica Romana.

Los cultos populares a María dentro de la Iglesia Católica Romana no son difíciles de encontrar. Tal vez la manifestación más obvia de la veneración de la iglesia hacia María puede ser vista a través del arte. El arte medieval y hasta cierto grado el arte Renacentista está repleto de retratos de la Madona, y muchas veces de la Madona con el niño Jesús, o la Madona ayudando a bajar el cuerpo de Cristo de la cruz. En el Vaticano hay un fresco espectacular donde la Madona está sentada majestuosamente con Cristo a su diestra y el Padre a su izquierda. También podemos ver la celebración de María en la música de la iglesia a través de la historia. Hay varios himnos dedicados a María, incluyendo el famoso “Ave María”.

Hay varios santuarios dedicados a la veneración de María en todo el mundo. Existen dos tipos de santuarios. La primera clase de santuarios son los santuarios privados. Estos eran muy populares hace unas cuantas décadas; hubo un tiempo en que las casas de los Católicos Romanos no se consideraba realmente Católica si no tenía una especie de santuario en el jardín, o una estatua en el césped, o un lugar privado para venerar a María. La segunda clase de santuarios son los santuarios públicos. Muchas personas peregrinan hacia estos santuarios para cumplir con las obras de satisfacción del sacramento de la penitencia.

Entre estos santuarios públicos se encuentra la famosa Fátima de Portugal, donde María supuestamente se apareció a tres pastorcillos en 1917. En el verano de ese año, una gran multitud dijo presenciar el así llamado “milagro

del sol", donde el sol pareció danzar en el cielo, desplegando múltiples colores. Muchas personas que han visitado el santuario de Nuestra Señora de Fátima han dicho que han recibido sanaciones milagrosas.

Otro santuario famoso público es el de Lourdes, Francia, donde una jovencita llamada Bernadette Soubirous dijo haber visto apariciones de una mujer muy hermosa varias veces en 1858. Los Católicos Romanos creen que fue María, aunque nunca se identificó como tal. Sin embargo, en una de estas apariciones, la mujer se refirió a sí misma como "la concepción inmaculada". Es interesante que el Papa Pío IX hubiera promulgado la doctrina de la concepción inmaculada—de la cual hablaremos más adelante—en 1854, cuatro años antes de las visiones de Bernadette en Lourdes.

Podríamos decir muchas cosas más acerca de la perspectiva popular sobre María. Hay muchas celebraciones en su honor dentro de la iglesia, incluyendo la Fiesta de la Concepción Inmaculada en Diciembre 8. Un sinnúmero de escuelas e iglesias han sido nombradas en su honor, lo mismo que algunas ordenes de monjas, misioneras, etc. María es un personaje predominante en la fe del Catolicismo Romano común.

"Dios te salve María, llena de gracia"

Uno de los aspectos de la veneración de los Católicos Romanos hacia María es la serie de oraciones que forman el Rosario. El "Ave María" está en el corazón del Rosario. La oración tradicional dice lo siguiente: "Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén". Al comenzar a analizar la perspectiva Católica Romana sobre María, quiero que veamos de cerca estas palabras. Al hacer esto nos percataremos de las principales controversias entre el Protestantismo y el Catolicismo Romano.

Las palabras, "Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús", provienen de la Escritura. Este enunciado incorpora las palabras del ángel que anunció los planes de Dios para María (Lucas 1:28) y las palabras de Elizabeth, cuando saludó a María (v. 42). Entonces, estas palabras en sí no pueden ser repugnantes para los protestantes que sostienen la autoridad de la

Escritura. Sin embargo, el uso de las palabras en forma de oración sí genera una serie de preguntas para nosotros.

El segundo enunciado en el "Ave María" es mucho más problemático: "Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén". Los protestantes no tienen problema en referirse a María como "santa". Después de todo, nos referimos a los creyentes como "santos" en el sentido de estar apartados. Todos los cristianos somos "santos" en ese sentido. Entonces, decir que María es santa no quiere decir precisamente que la estamos adorando.

¿Qué hay acerca de la frase "madre de Dios"? El Concilio de Éfeso (431) le dio a María el título en griego Theotokos, que literalmente quiere decir "la que dio a luz a Dios". Al tomarla de manera menos literal quiere decir "madre de Dios". Este título fue ratificado en el Concilio de Calcedonia (451), el concilio ecuménico que es respaldado por prácticamente todas las iglesias en el Concilio Mundial de las Iglesias. ¿Pero qué quiere decir realmente este título?

En los tiempos en que se llevó a cabo el Concilio de Éfeso, *Theotokos* se refería a que María era la madre de Dios, pero no en el sentido de que Jesús hubiera recibido Su naturaleza divina por parte de María. Simplemente significaba que María, siendo la madre de Jesús, era la madre de Dios en ese sentido—Jesús es Dios y María es Su madre, hablando de Su naturaleza humana. No había ninguna confusión en Éfeso o en Calcedonia en cuanto a alguna noción de deidad en María. Simplemente articulaba el hecho de que María era la madre terrenal de Aquel que es Dios encarnado. El historiador Jaroslav Pelikan nos ha dado una muy buena traducción de *Theotokos*, una que encapsula muy bien su significado histórico: "aquella que da a luz a Aquel que es Dios".[1] Con esta definición, históricamente nunca ha habido una objeción oficial de los protestantes ante el título "madre de Dios". Obviamente, este título puede significar mucho más hoy en día de lo que significaba en Éfeso o en Calcedonia, pero las palabras en sí mismas, propiamente calificadas y definidas, no son causa de controversia.

El "Ave María" concluye con una petición a María: "ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte". Aquí sí tenemos un problema. Atribuirle a María el trabajo de intercesora causa muchas

objeciones de la mayoría de los protestantes, argumentando que ver a María como alguien que intercede por nosotros ahora o en nuestra muerte, le asigna un rol de mediadora de nuestra redención. El Protestantismo (y la Biblia) insiste que Jesús es el único Mediador entre Dios y el hombre (1 Tim. 2:5), aunque, claro, el Espíritu Santo también intercede por nosotros (Rom. 8:26).

Pronunciamientos acerca de María

Con ese trasfondo, quiero que veamos los pronunciamientos oficiales de la iglesia con respecto a María. Como ya mencioné antes, muchas de las enseñanzas oficiales sobre María son muy recientes, pero no sucedieron repentinamente; hay una larga historia sobre el desarrollo de la veneración a María dentro de la Iglesia Católica Romana.

Permítanme comenzar con la doctrina de la concepción inmaculada, la cual mencioné arriba. Esta doctrina fue promulgada oficialmente en una encíclica papal en 1854. Muchos protestantes creen que la “concepción inmaculada” se refiere al nacimiento virginal de Jesús. Sin embargo, la doctrina del nacimiento virginal de Jesús ha sido un dogma de todo el Cristianismo desde los primeros años de la iglesia, y tanto protestantes como Católicos Romanos abrazan gozosamente esta doctrina. Así que no había necesidad de que Pío IX la afirmara oficialmente en 1854. Más bien, la doctrina de la concepción inmaculada tiene que ver con la propia concepción de María. Se cree que María no fue infectada con el pecado original en su concepción, de tal forma que vivió una vida sin pecado.

Claro, esta doctrina ha sido muy criticada por los protestantes. Un problema con esto es que si María no tenía pecado, entonces no tenía necesidad de un Redentor. Así mismo, si no tenía pecado, María bien pudo haber sido nuestra salvadora hasta cierto punto. De hecho, esta doctrina ha influenciado a algunos Católicos Romanos a decir que María es nuestra Co-Redentora, ya que participó en el proceso de redención. Este título no ha sido sancionado oficialmente por la Iglesia Católica romana, y ha causado mucha controversia en Roma, pero muchos sostienen esta opinión sobre María.

El teólogo supremo de la Iglesia Católica Romana, el Doctor Angélicus, Tomás de Aquino (1225-74), repudiaba la idea de la ausencia de pecado en María. El hecho de que Tomás escribiera acerca de esto demuestra que ya había un movimiento público en cuanto a la perfección de María desde la

Edad Media. Tomás refutó esta enseñanza basándose en las propias palabras de María en el Magnificat: “Engrandece mi alma al Señor; y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador” (Lucas 1:46-47). Tomás dijo que en esta canción de agradecimiento y adoración, la cual fue inspirada por el Espíritu Santo, María confesó su necesidad de un Salvador, indicando que era pecadora. Entonces, la Iglesia Católica Romana fue enfrentada con la vergonzosa realidad de que su propio “teólogo supremo” negaba esta doctrina.

¿Cómo respondió la iglesia? Primero, Roma notó que Tomás dijo esto antes de que se definiera la doctrina. Tomás era un gran teólogo, pero no quiere decir que era infalible, y si hubiera sido testigo de la definición de la concepción inmaculada, seguro que la hubiera aceptado como *fide implicitum*, es decir, como una fe implícita en cualquier cosa que declare la iglesia. En segundo lugar, se dijo que Tomás pudo haberse equivocado. Los eruditos de Roma observaron que el término *Salvador* no siempre se refiere a alguien que salva del pecado. Una persona puede ser salva de otras cosas, y la salvación puede ser entendida en un sentido mucho más amplio, como los beneficios de la mano de Dios. De hecho, María sí recibió muchos beneficios, y en ese sentido Dios fue su Salvador; es decir, Dios fue su Benefactor. Dios le dio ciertas bendiciones que no le dio a nadie más. Esta es una interpretación posible de ese pasaje del *Magnificat*, aunque creo que es algo forzada, lingüísticamente hablando.

En 1950, en una constitución apostólica llamada *Munificentissimus Deus* (“El Dios Más Benévolo”), el Papa Pío XII definió la doctrina de la asunción corporal de María al cielo, la idea de que María fue ascendida al cielo corporalmente, y que ya participa en la resurrección del cuerpo que añoran todos los creyentes. De igual forma, en 1954, Pío publicó una encíclica llamada *Ad Caeli Reginam* (“Reina del Cielo”), que instituyó la fiesta del Reinado de María, estableciendo la enseñanza oficial de que María reina en el cielo junto a su Hijo, el Rey Jesús.

Un llamado a la veneración de María

El llamado a venerar a María ha ascendido a los niveles más altos de la Iglesia Católica. Tal vez el tratado papal más directo sobre este asunto se encuentra en la encíclica de Pío XII en 1943, titulada *Mystici Corporis*

Christi (“El Cuerpo Místico de Cristo”). Casi al final de la encíclica, Pío dijo:

> La Virgen Madre de Dios, cuya alma santísima fue, más que todas las demás creadas por Dios, llena del Espíritu divino de Jesucristo, haga eficaces, Venerables Hermanos, estos Nuestros deseos, que también son los vuestros, y nos alcance a todos un sincero amor a la Iglesia; ella que dio su consentimiento en representación de toda la naturaleza humana a la realización de un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. Ella fue la que dio a luz, con admirable parto, a Jesucristo Nuestro Señor, adornado ya en su seno virginal con la dignidad de Cabeza de la Iglesia, pues que era la fuente de toda vida sobrenatural; ella, la que al recién nacido presentó como Profeta, Rey y Sacerdote a aquellos que de entre los judíos y de entre los gentiles habían llegado los primeros a adorarlo. Y además, su Unigénito, accediendo en Caná de Galilea a sus maternales ruegos, obró un admirable milagro, por el que creyeron en Él sus discípulos. Ella, la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció como segunda Eva al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán manchados con su deplorable pecado.[2]

¿Qué quiso decir Pío cuando afirmó que María “lo ofreció como nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota”? ¿Estaba hablando simplemente de la presentación sacrificial de su hijo por parte de una madre? ¿O estaba hablando de una ofrenda sacerdotal? Si solamente estaba aludiendo al ofrecimiento de María, no queda más que decir que el papa hizo mal en utilizar la palabra *ofreció*, ya que está cargada con muchas connotaciones teológicas.

Pío continuó diciendo: “La que era Madre de nuestra Cabeza conforme a la carne, llegó a ser, por un nuevo título de dolor y de gloria, Madre de todos sus miembros conforme al Espíritu”.[3] Esta declaración hace de María la madre de la iglesia, así como de Cristo.

Además añadió: “Ella, la que por medio de sus eficacísimas súplicas consiguió que el Espíritu del Divino Redentor, otorgado ya en la Cruz, se comunicara en prodigiosos dones a la Iglesia recién nacida, el día de Pentecostés”.[4] ¿Quién fue responsable por el derramamiento del Espíritu

Santo en Pentecostés? De acuerdo a Pío, las oraciones poderosas de María obtuvieron esta bendición para la iglesia.

Además escribió: “Ella, en fin, soportando con ánimo esforzado y confiado sus inmensos dolores, como verdadera Reina de los mártires, más que todos los fieles, cumplió lo que resta que padecer a Cristo en sus miembros... en pro de su Cuerpo[de él],... que es la Iglesia, y prodigó al Cuerpo místico de Cristo nacido del Corazón abierto de Nuestro Salvador el mismo materno cuidado y la misma intensa caridad con que calentó y amamantó en la cuna al tierno Niño Jesús”.[5] María todavía cuida de la iglesia de Jesucristo de la misma forma en que cuidó de Jesús cuando era un niño.

Pío concluyó, diciendo:

> Ella, pues, Madre santísima de todos los miembros de Cristo, a cuyo Corazón Inmaculado hemos consagrado confiadamente todos los hombres, la que ahora brilla en el Cielo por la gloria de su cuerpo y de su alma, y reina juntamente con su Hijo, obtenga de Él con su apremiante intercesión que de la excelsa Cabeza desciendan sin interrupción -sobre todos los miembros del Cuerpo místico- copiosos raudales de gracias; y con su eficacísimo patrocinio, como en tiempos pasados, proteja también ahora a la Iglesia, y que, por fin, para ésta y para todo el género humano, alcance tiempos más tranquilos.[6]

Creo que estas palabras nos dan una clara fotografía de la veneración de María en la Iglesia Católica Romana.

María comparada con otras

Tal vez hayan notado que esta encíclica se refiera a María como “la segunda Eva”. Esta es una comparación popular en la enseñanza Católica Romana. Es un espejo del paralelo bíblico entre Cristo y Adán. Por ejemplo, Pablo escribió: “Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida. Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos” (Rom. 5:18-19).

Roma se refiere a María como la segunda Eva, enseñando que así como la desobediencia de una mujer destruyó al mundo, así también la obediencia de

otra mujer trajo redención al mundo. Hay un paralelo entre la mujer de destrucción y la mujer de redención, la madre del pecado y la madre de la santidad. Esto le conjura un rol representativo a María, es decir, María representa a la humanidad, tal como Eva. Como dijo Pío XII en *Mystici Corporis Christi*, María "ofreció [a Cristo] como nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, *por todos los hijos de Adán*" (énfasis añadido). Eso es lo opuesto a lo que hizo Eva al ofrecer el fruto prohibido a su esposo, aunque ese acto también representó algo para toda la humanidad.

Roma también enseña un paralelo entre María y Abraham. Así como Abraham es el padre de los fieles (Rom. 4:11, 16), la Iglesia Católica Romana también ve a María como la madre de los fieles.

María también ha sido identificada con la mujer de Apocalipsis 12, donde leemos lo siguiente:

> Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Y estando encinta, clamaba con dolores de parto, en la angustia del alumbramiento. También apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas; y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra. Y el dragón se paró frente a la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo tan pronto como naciese. Y ella dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono. Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar preparado por Dios, para que allí la sustenten por mil doscientos sesenta días (vv. 1-6).

En su constitución apostólica titulada Munificentissimus Deus, Pío XII asoció a María con esta mujer, diciendo: "Además, los doctores escolásticos vieron indicada la Asunción de la Virgen Madre de Dios no sólo en varias figuras del Antiguo Testamento, sino también en aquella Señora vestida de sol, que el apóstol Juan contempló en la isla de Patmos".[7] Esta declaración causó mucha controversia entre algunos eruditos Católicos Romanos, muchos de los cuales reprendieron al papa por esta enseñanza. No obstante, esta enseñanza aún permanece como una declaración oficial respecto a María.

El decreto de María

Otro concepto Católico Romano sobre María que es mencionado en *Mystici Corporis Christi* es la importancia del decreto o *fíat* de María. En Lucas 1, encontramos el registro de la anunciación del ángel Gabriel a María sobre los eventos que estaban por suceder. Esto es lo que leemos:

> Al sexto mes el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David; y el nombre de la virgen era María. Y entrando el ángel en donde ella estaba, dijo: ¡Salve, muy favorecida! El Señor es contigo; bendita tú entre las mujeres. Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería esta. Entonces el ángel le dijo: María, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios. Y ahora, concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús. Este será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre; y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin. Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto? pues no conozco varón. Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios. Y he aquí tu parienta Elizabeth, ella también ha concebido hijo en su vejez; y este es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril; porque nada hay imposible para Dios. Entonces María dijo: He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra. Y el ángel se fue de su presencia.

Este pasaje relata lo que Roma llama “el decreto de María”, que, al menos en algunos sectores de la Iglesia Católica Romana, es el argumento bíblico más importante a favor de la idea de que María es una Co-Redentora. ¿Cuál es este decreto? La declaración de María al escuchar los planes del Señor para ella: “He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra”.

Históricamente, los protestantes han interpretado este versículo diciendo que María se sometió voluntariamente a la anunciación de Dios. El ángel vino y declaró los planes de Dios para María en cuanto al Salvador. Gabriel declaró lo que a Dios le plació hacer. María aceptó humilde y obedientemente, tal como lo haría cualquier hijo de Dios. Este fue un acto de humildad suprema. María estaba diciendo, “si esto es lo que el Señor quiere, entonces estoy

dispuesta a hacerlo”. Dentro de la perspectiva protestante, María estaba simplemente acatándose a la voluntad del Señor para su vida. Los protestantes para nada creen que esta anunciación indique que el ángel estuviera pidiéndole permiso a María.

Sin embargo, de acuerdo a Roma, la declaración de María era algo más—era un mandato. Cuando María dijo “hágase”, la palabra en latín es *fiat*, que indica la forma imperativa del verbo “ser”. De acuerdo a esta perspectiva, María estaba diciendo, “Así sea”. María estaba mandando al ángel, y si no lo hubiera hecho, al menos para la llamada posición maximalista de la Iglesia Católica Romana, la redención no hubiera sido posible. Toda la obra de redención de Jesucristo, la encarnación misma, dependía de la respuesta de María. Los protestantes están de acuerdo en que Dios no violó la voluntad de María, pero no significa que si María no hubiera aceptado, los planes de Dios se hubieran visto frustrados. Sin embargo, de acuerdo a la perspectiva Católica Romana, María *tenía* que ser la madre de Cristo. ¿Por qué? Porque era la única mujer en el mundo que no tenía pecado.

Maximalistas y minimalistas

En el Catolicismo Romano contemporáneo, existe un debate entre dos partidos Mariológicos: los maximalistas y los minimalistas. La diferencia es muy sencilla. Los maximalistas quieren darle la máxima importancia a María en el marco de redención, mientras que los minimalistas no quieren ir tan lejos.

El desacuerdo entre estos dos grupos afectó fuertemente al Concilio Vaticano II. El papa Juan XXIII dijo que el propósito del Vaticano II no era definir doctrinas, pero había algunos que querían clarificar la posición oficial de la iglesia respecto a María, a la luz de las declaraciones hechas en los siglos diecinueve y veinte.

Rufino Cardenal Santos, el arzobispo de Manila, Filipinas, quien representaba al ala conservadora de la iglesia, llamó al concilio a lidiar con algunas preguntas sobre María bajo la categoría de teología. Franz Cardenal König, el arzobispo de Viena, representando al ala progresiva del Oeste, argumentó que María debería ser estudiada bajo la lupa de la eclesiología, no de la teología. En otras palabras, König veía a María como parte de la iglesia, y no como una subdivisión de nuestro entendimiento de las cosas de Dios

(teología), lo cual era una diferenciación muy importante. La propuesta de König fue aceptada por un estrecho margen. De todas formas, recordemos que el papa había declarado que no quería que el concilio lidiara con asuntos teológicos, así que es posible que algunos maximalistas hayan votado con los minimalistas, por obediencia a la petición del papa. Aun así, casi la mitad de los representantes del Vaticano II querían tratar con María como un asunto teológico, en vez de un asunto eclesiástico.

Hay muchas diferencias entre los maximalistas y los minimalistas, pero la diferencia más básica es esta: Los maximalistas quieren enfatizar que la cooperación de María en nuestra redención por medio de su decreto y el ofrecimiento de su Hijo era absolutamente necesaria para la encarnación y redención de Cristo. En otras palabras, sin el decreto de María no habría redención. Entonces, en el sentido que la redención es completa y absolutamente dependiente del decreto de María, ella podría ser llamada de Co-Redentora, lo que le daría más peso a las declaraciones papales posteriores sobre el rol de María en la redención del pueblo de Dios. En contraste, los minimalistas quieren ver a María no como Co-Redentora, sino como el ejemplo o modelo supremo de la fe cristiana.

Los protestantes no contradicen la idea de que María sea un gran ejemplo de la fe cristiana. Hace algunos años me invitaron a predicar en una iglesia en el Día de las Madres, y prediqué sobre María. Al concluir el servicio, muchas personas me dijeron que nunca habían escuchado un sermón sobre María como la madre de Cristo. Habían escuchado sermones del Día de las Madres sobre la madre de Agustín, de Lutero, de Calvino, etc., pero nunca sobre la madre de Cristo. A veces los protestantes nos alejamos tanto de la posición católica que se nos olvida que María es un gran ejemplo de piedad. Me atrevo a decir que no hay un mejor ejemplo de piedad en toda la Escritura que María. No quiero quitarla del Protestantismo; es tan nuestra como los es de todos.

Sin embargo, el deseo protestante de ver a María como un modelo de fidelidad no debe ser confundido con la posición minimalista de la Iglesia Católica Romana. Aquellos que sostienen la posición minimalista afirman las doctrinas de la concepción inmaculada, la asunción corporal y la coronación. Entonces, aun la posición minimalista está a kilómetros de distancia de la posición protestante.

¿Mariología o Mariolatría?

La pregunta básica es si el concepto Católico Romano sobre María—su devoción y veneración—se considera Mariología o Mariolatría. Adorar a un ser humano, sin importar lo ejemplar que sea, viene a ser idolatría. Oficialmente, la Iglesia Católica Romana no aprueba la adoración a María—pero está muy cerca. Roma ve una diferencia entre *latria* y *dulia*. Latria es la palabra griega para adoración, mientras que *dulia* es la palabra griega para servicio. Dar *dulia* es simplemente dar servicio o veneración, las cuales pueden ser ofrecidas a otras cosas además de Dios. Roma hizo esta misma distinción con respecto a la controversia sobre las imágenes durante la Reforma; dijo que cuando la gente inclina su cabeza ante las imágenes y les ora, no estaban adorándolas, simplemente estaban rindiéndoles un servicio, usándolas como para estimular su propia adoración. Roma insiste en que María es digna de *dulia*, no *latria*; de veneración, no adoración.

Sin embargo, para efectos prácticos, creo que puedo decir sin temor de estar equivocado que millones de Católicos Romanos adoran a María hoy en día. Al adorarla, estas personas creen que están haciendo lo que la iglesia les dice que hagan. Estoy de acuerdo en que hay una distinción técnica legítima entre *latria* y *dulia*, entre veneración y adoración, pero puede ser muy difícil encontrar la línea de separación. Cuando la gente se arrodilla delante de estatuas, me parece que estamos hablando de adoración.

El problema central en todo el debate sobre María es la suficiencia de Cristo. A decir verdad, este es el problema de la teología Católica Romana de principio a fin. Es el problema con su doctrina de la Escritura, con su doctrina de la justificación y es el problema con su doctrina sobre María. ¿Es Cristo nuestro sacrificio perfecto? ¿Se ofreció a Sí mismo por los pecados de Su pueblo o fue ofrecido por Su madre? ¿Solo Él es capaz de lograr nuestra redención o depende de la cooperación de Su madre? Los protestantes creemos que solo Cristo es nuestra justificación. La Biblia no sabe nada sobre una comparación entre Eva y María. El énfasis está sobre el paralelo entre Adán y Cristo, quien es el único sacrificio perfecto que pudo vencer una vez por todas con el pecado de Adán.

Por último, está el problema escatológico. La doctrina de la asunción corporal de María sostiene que Dios, en Su gracia, tomó a María hasta el cielo, donde

ahora participa de todos los beneficios que Cristo le prometió a Su pueblo. Roma ha dicho que esta doctrina asegura nuestra participación en la resurrección de Cristo. Pero el Nuevo Testamento pone nuestra seguridad en la resurrección de Jesús. No necesitamos otro ejemplo; solamente necesitamos creer las promesas de Cristo. Al hacer esta declaración, Roma le está añadiendo algo al testimonio del Nuevo Testamento que es la base de nuestra seguridad de salvación y redención final en Cristo. Esto es una invención del hombre, no un resultado de una exégesis cuidadosa de la Palabra de Dios.

Afirmaciones del Protestantismo y del Catolicismo Romano

El Catecismo de la Iglesia Católica (1995) tiene mucho que decir sobre María. Aquí encontramos algunas afirmaciones que hablan sobre algunos asuntos que hemos analizado. Esto revela que Roma continúa sosteniendo estas posiciones anti-bíblicas:

> A lo largo de los siglos, la Iglesia ha tomado conciencia de que María "llena de gracia" por Dios había sido redimida desde su concepción. Es lo que confiesa el dogma de la Inmaculada Concepción. (Sección 491)
>
> "[A] la Virgen María…se la reconoce y se la venera como verdadera Madre de Dios y del Redentor [...] más aún, "es verdaderamente la Madre de los miembros (de Cristo) porque colaboró con su amor a que nacieran en la Iglesia los creyentes, miembros de aquella cabeza". (963)
>
> "Finalmente, la Virgen Inmaculada, preservada inmune de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria del cielo y enaltecida por Dios como Reina del universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los señores y vencedor del pecado y de la muerte". La Asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos. (966)
>
> Por su total adhesión a la voluntad del Padre, a la obra redentora de su Hijo, a toda moción del Espíritu Santo, la Virgen María es para la Iglesia el modelo de la fe y de la caridad. Por eso es "miembro supereminente y del

todo singular de la Iglesia”. (967)

“Esta maternidad de María perdura sin cesar en la economía de la gracia, desde el consentimiento que dio fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz, hasta la realización plena y definitiva de todos los escogidos. En efecto, con su asunción a los cielos, no abandonó su misión salvadora, sino que continúa procurándonos con su múltiple intercesión los dones de la salvación eterna [...] Por eso la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora” (971)

“La piedad de la Iglesia hacia la Santísima Virgen es un elemento intrínseco del culto cristiano”. La Santísima Virgen «es honrada con razón por la Iglesia con un culto especial. Y, en efecto, desde los tiempos más antiguos, se venera a la Santísima Virgen con el título de “Madre de Dios”, bajo cuya protección se acogen los fieles suplicantes en todos sus peligros y necesidades [...] Este culto [...] aunque del todo singular, es esencialmente diferente del culto de adoración que se da al Verbo encarnado, lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo, pero lo favorece muy poderosamente”; encuentra su expresión en las fiestas litúrgicas dedicadas a la Madre de Dios y en la oración mariana, como el Santo Rosario, “síntesis de todo el Evangelio”. (971)

Al pronunciar el “Fiat” de la Anunciación y al dar su consentimiento al misterio de la Encarnación, María colabora ya en toda la obra que debe llevar a cabo su Hijo. Ella es madre allí donde Él es Salvador y Cabeza del Cuerpo místico. (973)

La Santísima Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fue llevada en cuerpo y alma a la gloria del cielo, en donde ella participa ya en la gloria de la resurrección de su Hijo, anticipando la resurrección de todos los miembros de su cuerpo. (974)

“Creemos que la Santísima Madre de Dios, nueva Eva, Madre de la Iglesia, continúa en el cielo ejercitando su oficio materno con respecto a los miembros de Cristo”. (975)

Los Reformadores Protestantes no hablaron mucho sobre María. Si estos fallaron en darle el honor debido como un ejemplo de piedad, fue sin duda para evitar los excesos de Roma. La Confesión de Fe de Westminster solo

hace una mención sobre María, manteniendo un silencio elocuente que se opone a todos los roles dados en la teología Católica Romana:

> El Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, siendo verdadero y eterno Dios, igual y de una sustancia con el Padre, habiendo llegado la plenitud del tiempo, tomo sobre si la naturaleza humana con todas sus propiedades esenciales y con sus debilidades comunes, mas sin pecado. Fue concebido por el poder del Espíritu Santo en el vientre de la virgen María, de la sustancia de ella. Así que, dos naturalezas completas, perfectas y distintas, la divina y humana, se unieron inseparablemente en una persona, pero sin conversión composición o confusión alguna. Esta persona es verdadero Dios y verdadero hombre, un solo Cristo, el único mediador entre Dios y el hombre. (8.2)

La actitud Católica Romana hacia María representa muchas cosas que son problemáticas en la fe Romana. Su enseñanza sobre María va mucho más allá de lo que la Escritura avala, representando doctrinas de hombres. Además, su enseñanza sobre María ataca el fundamento de la creencia protestante sobre la salvación—la justificación por medio de Cristo únicamente. Los protestantes deben continuar sosteniendo firmemente la doctrina de *solus Cristus*.

1 Jaroslav Pelikan, Mary Through the Centuries (New Haven, Conn,: Yale University Press, 1996), 55.

2 Mystici Corporis Christi, Section 110, http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12MYSTI.HTM, consultado en Marzo 20, 2012

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid., Section III

7 Munificentissimus Deus, Section 27, http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12MUNIF.HTM, consultado en Marzo 20, 2012.

Conclusión

¿CÓMO DEBEMOS PROCEDER?

HE ESCRITO EN UN TONO FUERTE en este libro porque creo que los errores de la Iglesia Católica Romana son profundos y significativos. Como hice mención en la introducción, felizmente me uniría en aspectos sociales con los Católicos Romanos, pero no tenemos ninguna causa común en el evangelio. Roma ha comprometido el evangelio con sus doctrinas anti-bíblicas. Creo firmemente que Roma enseña “como doctrinas, mandamientos de hombres” (Mateo 15:9).

Entonces, ¿Cómo debemos proceder? ¿Cómo debemos interactuar con los Católicos Romanos?

Creo que como individuos, debemos buscar a los Católicos Romanos. Debemos amar a nuestros vecinos que pertenecen a la Iglesia de Roma. Debemos pasar tiempo con ellos y ser amistosos. Al hacer eso, podremos ganarnos el derecho de criticar amorosamente sus doctrinas.

Como iglesias, debemos estar firmes en el evangelio bíblico—y nada más. Nuestro llamado es mantener en alto la verdad y exponer la mentira. Para este fin es esencial que sepamos y entendamos las enseñanzas de Roma, para poder hacer distinciones. Es importante que las personas en nuestras iglesias sean educadas en cuanto a lo que los protestantes creen, contrario a lo que enseña la Iglesia Católica.

Los pastores deben predicar el evangelio y señalar algunas maneras en las que ha sido trastornado por el hombre, incluyendo la Iglesia Católica Romana. No estoy diciendo que cada sermón debe de atacar a Roma, pero debido a la atracción que ofrece el Catolicismo a algunos protestantes, es esencial que estos errores sean expuestos. Entre más prediquemos el evangelio fielmente, más defenderemos la Reforma.

Cuando nos involucramos en obras sociales que nos ponen en contacto con Católicos Romanos, no necesitamos retractarnos. Pero no debemos asumir que somos hermanos y hermanas en el evangelio. Ellos son miembros de una iglesia que ha anatemizado el evangelio, así que debemos orar por ellos y buscar alcanzarlos para Cristo.

Hay muchas cosas más que se pudieran escribir en este libro. Hay más temas en las creencias del Catolicismo que pude haber diseccionado. Sin embargo, espero que este pequeño libro haya introducido algunos temas que han sido—y aún son—causas de división entre protestantes y Católicos Romanos. Le animo a que cave más hondo por su propia cuenta para que pueda articular mejor las diferencias existentes. Hay mucho en riesgo, y existe una necesidad urgente de educar a los miembros laicos de nuestra congregación.

La Reforma no se ha terminado. No puede terminarse y no debe terminarse hasta que todos lo que se autodenominan cristianos tengan un Señor, una fe y un bautismo. La causa de *sola Scriptura*, *sola fide sola gratia*, *solus Cristus* y *soli Deo Gloria* permanece siendo la causa de la verdad bíblica.

ELOGIOS

“Por dos décadas (o más) los evangélicos han estado retirándose lentamente de casi todo frente de contienda histórica con las doctrinas de la Iglesia Católica Romana. El documento llamado *Evangélicos & Católicos Juntos* aceleró la búsqueda de esta tregua entre evangélicos y católicos a mediados de los 1990’s. Muchos evangélicos suelen pensar que esto es un movimiento positivo y que promueve la unidad. Yo estoy convencido de que es un desvío peligroso. Desde el tiempo en que comencé a detectar este nuevo clima ecuménico hasta el día de hoy, una de las pocas advertencias con voz clara y consistente en cuanto al tema ha sido la de R. C. Sproul. Él ve claramente que lo que está en riesgo es nada menos que el evangelio. Todos los manifiestos ecuménicos recientes demuestran esto aunque lo hacen sutilmente utilizando términos confusos. Tenemos mayor prueba todavía en las enseñanzas públicas de la misma Iglesia Católica Romana. Desde hace quince años por lo menos, he deseado una exposición clara y accesible del catecismo Católico Romano para demostrar por qué la doctrina de la iglesia es incompatible—y hasta hostil—con el verdadero evangelio de Jesucristo. Me hace especialmente feliz el ver tal libro escrito por el bolígrafo del Dr. Sproul. Nadie está mejor calificado que él para hablar definitivamente en estas cuestiones, y ha hecho un trabajo estupendo al construir su caso sobre la Escritura, sobre la historia de la iglesia y sobre el catecismo de la Iglesia Católica Romana”.

—DR. JOHN MACARTHUR
Pastor de enseñanza, Grace Community Church
Sun Valley, California

“Vivimos en un tiempo donde el caos teológico del evangelicalismo y su preferencia por las pirotécnicas de los ministerios aislados en lugar de por la eclesiología bíblica han hecho que Roma sea una opción cada vez más atractiva para los cristianos que buscan algo más satisfactorio, intelectual e institucionalmente. Es por eso que el libro del Dr. Sproul es muy preciso, ya que traza las diferencias ortodoxas entre el Protestantismo y el Catolicismo Romano en una forma clara, concisa y de mucha ayuda. Cualquiera que desee

saber qué es lo que está en riesgo en el debate entre Ginebra y Roma debe leer este libro”.

—DR. CARL R. TRUEMAN
Profesor de historia eclesiástica
Westminster Theological Seminary, Filadelfia, Pa.

“Al hablar acerca de la teología Católica Romana, los Protestantes muy a menudo han caído en ignorancia, negligencia o injusticia. El poder de este libro es que R. C. Sproul es justo, preciso y caritativo al probar que los errores de la Iglesia Católica Romana son profundos y significativos, y que el evangelio Católico Romano no es el evangelio de la Biblia. El Dr. Sproul nos llama a amar a nuestros amigos Católicos y a la vez a no llamarlos hermanos o hermanas cuando el evangelio está en riesgo.”.

—TIM CHALLIES
Pastor, Grace Fellowship Church, Toronto, Ont.
Escritor, www.challies.com

“Algunos son atraídos al Catolicismo Romano debido a la tradición tan rica que ven en él y que no ven en el evangelicalismo. Incluso algunos líderes e historiadores nos dicen que la división entre Protestantes y Católicos se ha terminado. Necesitamos una respuesta bíblicamente sólida y a la luz de la historia. Este libro es la respuesta. Con la persuasión y claridad que le caracterizan, R. C. Sproul demuestra los errores del Catolicismo Romano al compararlos contra la belleza y la verdad del evangelio de Jesucristo revelado en la Escritura”.

—DR. STEPHEN J. NICHOLS
Profesor de investigación de Cristianismo y cultura
Lancaster Bible College, Lancaster, Pa.

“La verdad es preciosa, porque nos hace libres (Juan 8:31-32). En la iglesia de Cristo, nuestra unidad gira alrededor del conocimiento de nuestra fe (Ef. 4:12-13). Muy a menudo las discusiones acerca del Catolicismo Romano y el Protestantismo son contaminadas por indiferencia doctrinal o por caricaturas injustas de lo que cada uno cree. En ninguno de estos casos estamos amando la verdad. El libro de R. C. Sproul es una obra maestra en imparcialidad, rebosando de citas de escritos autoritativos tanto de Católicos como de Protestantes. R. C. nos ayuda a ver con claridad las cuestiones centrales de la

Reforma. Nos ayuda a ver que no podemos minimizar nuestras diferencias y permanecer fieles a Cristo al mismo tiempo debido a que el evangelio es el que está en riesgo”.

—DR. JOEL R. BEEKE
Presidente y profesor de teología sistemática y homilética
Puritan Reformed Theological Seminary, Grand Rapids, Mich.

“Este es un libro fantástico; uno que he estado buscando desde hace mucho tiempo. Sproul defiende la fe de la Reforma firme y correctamente, pero sin llegar a ser rencoroso o injusto. Se esmera arduamente en ser justo con Roma, considerando los matices en el catecismo Católico y la significativo que es el Concilio Vaticano II. Este será el primer libro que recomiende cuando Protestantes o Católicos me pregunten cual es la diferencia entre ambos.”

—REV. KEVIN DEYOUNG
Pastor Principal, University Reformed Church
East Lansing, Mich.

“Un libro enormemente importante en cuanto a la relación entre Católicos Romanos y Protestantes. Este libro despliega todo lo que esperaríamos del Dr. Sproul: claridad, precisión, honestidad y una convicción profunda sobre la naturaleza y sustancia de este desacuerdo continuo. Un libro crucial escrito con valentía y gracia”.

—DR. DEREK W. H. THOMAS
Ministro de predicación y enseñanza
Profesor de teología sistemática e histórica
Reformed Theological Seminary, Atlanta, Ga.
Director editorial, Alliance of Confessing Evangelicals

“Este libro no es lo que usted probablemente asume: un repaso de clichés. Al contrario, es un manual inteligente y cautivador para Protestantes y Católicos acerca de lo que Roma realmente enseña y de los profundos problemas que continúan separando a Protestantes evangélicos de la comunidad Romana. Este es un libro que los Protestantes deberían regalar a sus vecinos Católicos Romanos y que los pastores Protestantes deberían regalar a los miembros de su iglesia. También es un libro que los teólogos e historiadores deberían leer antes de que se presente la siguiente ronda de discusiones y documentos ecuménicos”

—DR. R. SCOTT CLARK
Profesor de historia eclesiástica y teología histórica
Westminster, Seminary California, Escondido, Calif.

"En esta respuesta conciliadora (aunque no comprometedora) a los intentos recientes de algunos evangélicos de decir que nada sustancial en términos de doctrina los divide de sus contemporáneos Católicos, R. C. Sproul demuestra correctamente que esta es una idea profundamente equivocada. En cuanto a los asuntos centrales que se relacionan con la salvación y la iglesia, Sproul expone cómo el pensamiento Católico Romano está tan lejos como siempre lo ha estado de los Reformadores, y que, si somos fieles a las Escrituras, no podemos ir mas allá de las líneas establecidas en los tiempos de los Reformadores. Lo que está en riesgo es nada más y nada menos que la naturaleza del evangelio. Este es un libro extremamente provechoso que debería ser lectura obligatoria para todos aquellos que están interesados en formar lazos con los Católicos Romanos hoy en día"

—DR. MICHAEL A. G. HAYKIN
Profesor de historia eclesiástica y espiritualidad bíblica
The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Ky.

"Pronto estaremos observando el aniversario número quinientos de la Reforma Protestante. En un tiempo en donde algunos cuestionan la relevancia y la importancia de la Reforma en la iglesia evangélica, la evaluación de R. C. Sproul en cuanto a las diferencias primordiales entre el Protestantismo y el Catolicismo Romano es tanto bienvenida como necesaria. Sproul demuestra esto al referenciar y explicar la enseñanza oficial de la Iglesia Católica Romana. Escribiendo de una forma ya esperada, Sproul nos demuestra convincentemente que los problemas que dieron revuelo a la Reforma hace cinco siglos no solo atacan el corazón del evangelio sino que todavía permanecen con nosotros hasta el día de hoy. En un tiempo donde muchos evangélicos están prestando una atención renovada al evangelio bíblico, el trabajo de Sproul ayuda admirablemente a la iglesia a articular el evangelio fiel y sabiamente."

—DR. GUY PRENTISS WATERS
Profesor de Nuevo Testamento
Reformed Theological Seminary, Jackson, Miss.

Acerca del Autor

El Doctor R.C. Sproul es el fundador y director de los Ministerios Ligonier, un ministerio internacional de educación cristiana con sede cerca de Orlando, Florida. También sirve como ministro principal de predicación y enseñanza en la Capilla de San Andres en Sanford, Florida y como presidente del Reformation Bible College. Su enseñanza puede ser oída diariamente en el programa de radio “Renovando tu mente”.

Durante su distinguida carrera académica, el Dr. Sproul ha ayudado a entrenar hombres para el ministerio en varios seminarios teológicos.

Es autor de más de ochenta libros, incluyendo *La Santidad de Dios, Escogidos por Dios, La Mano Invisible, Solo la Fe, Un Anticipo del Cielo, Verdades que Confesamos, La Verdad de la Cruz* y *La Oración del Señor*. También sirvió como editor general de la Biblia del Estudio Reformado (The Reformation Study Bible) y ha escrito varios libros para niños, incluyendo La Copa Envenenada del Príncipe.

El Dr. Sproul y su esposa Vesta, residen en Longwood, Florida.

Otros Títulos Publicados

por

Publicaciones Faro de Gracia

El Evangelismo y la Soberanía de Dios
por J. I. Packer
La Supremacia de Dios en la Predicación
por John Piper y Paul Alexander
La Iglesia Deliberante
por Mark Dever
La Cruz: la Reivindicación de Dios
por Lloyd Jones
Rasgos Distintivos del Verdadero Cristiano
por Gordiner Spring
Afectos Religiosos
por Jonathan Edwards

www.farodegracia.org
ventas@farodegracia.org